FILOSOFÍA

ESTUDIOS SOBRE MÍSTICA MEDIEVAL

MARTIN HEIDEGGER



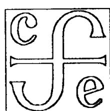
SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

ESTUDIOS SOBRE MÍSTICA MEDIEVAL

Traducción de
JACOBO MUÑOZ

MARTIN HEIDEGGER

ESTUDIOS SOBRE MÍSTICA MEDIEVAL



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán, 1995
Primera edición en español (Siruela), 1997
Segunda edición (FCE), 1997
Primera reimpresión, 1999

Para la traducción de esta obra se contó
con la colaboración de Inter Nationes

Título original:
Phänomenologie des religiösen Lebens: "Augustinus und der Neuplatonismus", "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik"

ISBN 968-16-5426-9

Impreso en México

NOTA A LA VERSIÓN CASTELLANA

Tras una breve y fallida estancia en el otoño de 1909 en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis, junto a Feldkirch (Voralberg), Heidegger solicitó su ingreso en el Seminario Teológico de Friburgo, conocido como Collegium Borromaeum, comenzando el semestre de invierno de ese mismo año a estudiar teología católica en la Universidad de Friburgo. Tales estudios, en los que la lectura de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez coexistió con la de los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y que hubieran debido culminar en la ordenación de Heidegger como sacerdote católico, se vieron interrumpidos en el semestre de invierno de 1910-1911 por graves problemas de salud, atribuibles, según parece, al ingente trabajo intelectual que se autoimpuso el joven candidato a teólogo. Tras un breve periodo de descanso Heidegger siguió cursos de matemáticas en la Universidad de Friburgo, asistiendo a la vez a las clases y seminarios de Arthur Schneider y de Heinrich Rickert.

El 26 de julio de 1913 Heidegger obtenía el grado académico de doctor con una tesis sobre "la doctrina del juicio en el psicologismo", realizada bajo la dirección de Schneider, a la sazón titular de la cátedra de filosofía católica de aquella universidad. Seguidamente Heidegger solicitó con éxito, a través del obispo y decano del cabildo catedralicio Justus Knecht, una beca de la Fundación Von Schaezler para "dedicarse al estudio de la filosofía cristiana en el marco de una carrera universitaria". Con estas ayudas y en este marco institucional Heidegger pudo habilitarse en 1915 con un trabajo sobre Duns Scoto, siendo poco después nombrado *Pivatdozent* de la Universidad de Friburgo.

En 1916 Husserl se instaló en Friburgo como sucesor de Rickert. Heidegger, por su parte, vio fracasados sus intentos de obtener la cátedra de filosofía medieval (cristiana) de esa universidad a que aspiraba. Las consecuencias de estos suce-

sos fueron determinantes para la posterior evolución de un Heidegger cada vez más próximo a Husserl, gracias a cuyos buenos oficios obtuvo el nombramiento de profesor encargado de curso, y cada vez más alejado de los círculos católicos o, en cualquier caso, del "sistema del catolicismo". El verano de 1917 fue dedicado por Heidegger al segundo discurso sobre la religión del luterano Schleiermacher. Comenzaba así la "larga controversia con la fe de los orígenes"...

En este marco tenso e incitante hay que situar los textos que integran el presente volumen, pertenecientes al final de la primera época heideggeriana en Friburgo y al comienzo, tras el interregno de Marburgo, de la segunda. Heidegger sucedió, en efecto, en Friburgo a Husserl —un Husserl que no había dudado en recomendarlo a las autoridades académicas de la Universidad de Marburgo como un fenomenólogo innovador y un gran conocedor de "todas las formas de la teología protestante"—, y, en 1933, tras la subida de Hitler al poder, fue nombrado rector de dicha universidad.

No hará falta insistir demasiado en la subterránea coherencia del planteamiento filosófico de fondo de estos estudios, sobre todo si se opta por contemplarlos a la luz retrospectiva de *Ser y tiempo*. Pero también a las de las páginas abrasadas del "último" Heidegger. Esta coherencia de fondo ha permitido ensamblar sin fisuras materiales distintos, enriquecidos con notas y aportaciones de varios tipos. En nuestra edición hemos procurado, con todo, acentuar el carácter continuo del texto, limitando todo lo posible la remisión de pasos del propio autor a las notas a pie de página. Hemos recurrido a tal efecto a las siguientes convenciones tipográficas: las anotaciones de Heidegger anexas al manuscrito van entre { }; una palabra ilegible se indica con el signo <x>, y, cuando se trata de varias con el signo <xx>; la traducción de textos latinos y griegos, así como las inserciones del traductor y del propio Heidegger, en determinados contextos, van entre [ ]; los paréntesis de Heidegger se indican con ( ). Y las omisiones en la transcripción de Oskar Becker con <...>.

Toda traducción de un autor de tan marcados rasgos idiosincrásicos como Heidegger es el resultado de un precario

compromiso entre los derechos del lenguaje originario tecnificado y los de las convenciones y exigencias de la lengua viva a que se traduce. Ésta no ha sido, desde luego, una excepción.

JACOBO MUÑOZ

AGUSTÍN Y EL NEOPLATONISMO

Lección impartida en la Universidad
de Friburgo en el semestre
de verano de 1921

MOTTO

Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam [Son gente interesada en conocer la vida ajena y descuidada en corregir la propia]

AUGUSTINUS, *Confesiones* x, 3, 3

PARTE INTRODUCTORIA
Las concepciones de Agustín

La tarea aquí asumida es limitada; hasta qué punto, es cosa que cabe al menos dilucidar negativamente mediante su demarcación frente a otras concepciones y aplicaciones de Agustín. Todas ellas coinciden en la alta valoración de la influencia histórico-espiritual de Agustín. La teología medieval descansa sobre Agustín. La recepción de Aristóteles en la Edad Media sólo ha tenido realmente lugar —cuando lo ha tenido— en intensa discusión con las líneas agustinianas de pensamiento. La mística medieval es una revitalización del pensamiento teológico y de la práctica eclesial de la religión, que se retrotrae, en lo esencial, a motivos agustinianos. En los años decisivos de su evolución Lutero estuvo bajo una fuerte influencia de Agustín. Dentro del protestantismo, Agustín ha permanecido como el más altamente valorado de los padres de la Iglesia. Dentro de la Iglesia católica, Agustín experimentó en Francia, en el siglo XVII, una renovación (Descartes, Malebranche, Pascal, el jansenismo, Bossuet, Fénélon) y desde entonces mantuvo allí especialmente viva su presencia hasta la moderna escuela apologética católica francesa, que hizo suyas a la vez ideas bergsonianas (de raigambre plotiniana). No se trata, por otra parte, aquí tanto de la influencia efectiva de Agustín como de la de un agustinismo ya armonizado con la doctrina eclesial, que sólo en el ontologismo desborda un tanto los confines del dogma. (Lo que Scheler hace hoy es sólo una recepción secundaria de este círculo de ideas, aderezado con fenomenología.)

El agustinismo significa dos cosas: *filosóficamente,* un platonismo de tinte cristiano contra Aristóteles; *teológicamente,* una determinada concepción de la doctrina del pecado y de la gracia (libre albedrío y predeterminación).

Con el despertar de la ciencia crítica de la historia en el siglo XIX, esto es, con la irrupción de la genuina historia de la

Iglesia y de los dogmas, así como de la historia cristiana de la literatura y de la filosofía, Agustín pasó a ser considerado, en este sentido, de un modo distinto. Conviene, pues, caracterizar brevemente las tres concepciones y apreciaciones más relevantes de la investigación de los últimos decenios, a las que se limita y restringe esencialmente el siguiente intento.

§1. La concepción de Agustín de Ernst Troeltsch

La concepción más reciente es la presentada por E. Troeltsch en un escrito, *Agustín, la Antigüedad cristiana y la Edad Media en conexión con el escrito "De Civitate Dei"* (1915); Troeltsch concibe a Agustín desde el punto de vista de una filosofía general de la cultura, histórica y universalmente orientada. "Desde que el movimiento cristiano" se salió "del ámbito de la formación, de la propiedad y de la sociedad", el problema de la cultura pasó a convertirse "en el gran problema de los pensadores cristianos",[1] esto es, pasó a primer plano la cuestión de cómo el mundo y los bienes reales de la cultura podían encontrar su sitio en la salvación cristiana. (El problema de la cultura: cómo arreglárselas para sentirse cómodo y decente en el mundo y acorde con el progreso y en honor, tras haber sucumbido ya al paganismo.)

Troeltsch cifra la verdadera importancia de Agustín en el hecho de que éste se convirtiese en el gran ético de la Antigüedad cristiana con su ética del *summum bonum*. Agustín "es la última y mayor síntesis de la cultura antigua agonizante con el *ethos*, el mito, la autoridad y la organización de la Iglesia cristiana primitiva".[2] (¡Género viejo, traducido a fraseología histórico-universal y filosófico-cultural!) Agustín no podía, por tanto, "ser aceptado con lo más esencial suyo en el suelo de otra cultura".[3] Es menos fundamental para la Edad Media que coronación y cierre de la Antigüedad.

De este modo se toma la idea cristiana una de las delimita-

[1] Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift "De Civitate Dei"*, Munich y Berlín, 1915, p. 50.

[2] *Op. cit.*, p. 7.

[3] *Ibid.*

ciones más importantes de los grandes periodos y de las formaciones principales.

Esta consideración discurre por entero en el sentido del método histórico-religioso ya previamente delineado por Troeltsch. De acuerdo con él, la investigación y exposición de las "configuraciones religiosas de ideas" deben separarse del trasfondo de una determinada dogmática teológica, teniendo dichas configuraciones que ser consideradas en su fusión "con la correspondiente situación general de la cultura".[4] El método histórico-religioso ha de ser un método histórico-cultural, que incluya asimismo la dimensión histórico-social. Con ello Troeltsch no pretende afirmar que "los grandes movimientos religiosos deriven inmediatamente de la situación cultural general".[5] (¿¡Pero pertenecen a ella!? ¡Lo que no deja de entrañar un malentendido aún más grave, ya que el "derivan" aún podría tener algún sentido! ¿¡Pero implantación!?) "Lo contrario es el caso. Pero su posibilidad de implantación descansa en aquélla, y su fijación institucional como religión de masas viene condicionada por su inserción en un sistema cultural dado."[6] Se llega, por tanto, con Troeltsch al problema de que, en la medida en que el problema de la cultura es asumido como lo esencial de la consideración histórico-universal de la historia, cabe pensar, sí, que tal consideración se convierte en "abarcadora", pero también en no menos aguada y en simple materia orientativa en el ámbito de la formación educativa; sobre todo si se piensa en lo llamado a fundamentar tal orientación: una filosofía general de la religión y de la cultura. Mientras este trasfondo no pase a ser realmente determinado o, lo que es igual, a ser convertido seriamente en problema, todo estará en el aire.

Una filosofía general de la religión y de la cultura ha de constituir el trasfondo de este modo de consideración y no una dogmática teológica. Salta a la vista que la determinación de lo "más esencial" de Agustín pende del sentido y justificación de este trasfondo.

[4] *Op. cit.*, "Vorbemerkung", p. v.
[5] *Op. cit.*, p. 172.
[6] *Ibid.*

§2. La concepción de Agustín de Adolf von Harnack

Agustín y su importancia son concebidos de otro modo por Harnack. La exposición de Harnack descansa sobre una familiaridad mucho mayor con los escritos de Agustín de lo que era el caso en Troeltsch y en su, en este sentido, demasiado universal exposición. La exposición de Harnack tiene que ser comprendida a partir de la tarea de la historia de los dogmas tal como él la ha formulado.

Dentro de la problemática de la historia de los dogmas así concebida, Harnack no percibe lo más característico de Agustín en, por ejemplo, la formación de un nuevo sistema dogmático, sino en la revitalización del viejo a partir de la experiencia personal y de la piedad, y en la fusión de los nuevos pensamientos básicos de la doctrina del pecado y de la gracia, en estrecha relación con éstos. De ello se deriva una doble tarea para la consideración histórico-dogmática: por una parte, la exposición de su piedad y, seguidamente, su influencia como maestro de la Iglesia.

En la apreciación global pone Harnack el acento en el primer momento y caracteriza a Agustín en su genuinidad como "reformador de la piedad cristiana".[7] Agustín redescubrió la piedad en la religión. "Llevó la religión de la forma de la comunidad y del culto a los corazones como don y tarea."[8]

Lo que Agustín desarrolló como dogmática y doctrina de la gracia se unió al antiguo símbolo católico. "Así surgió el peculiar esquema de la doctrina que en Occidente tuvo influencia en la Edad Media y que subyace incluso a la concepción doctrinal de la Reforma: una combinación de la antigua teología católica y del antiguo esquema católico [cristología] con el nuevo pensamiento básico de la doctrina de la gracia, inserta en el marco del símbolo."[9] En lo que afecta al trabajo en el desarrollo doctrinal, Agustín pasa a ser así caracterizado como

[7] Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3: "Die Entwikkelung des Kirchlichen Dogmas II/III", 4ª ed., revisada y aumentada, Tübingen, 1910, p. 59.

[8] A. von Harnack, *op. cit.*, 5ª ed., Tübingen, 1914, p. 284.

[9] A. von Harnack, *op. cit.*, p. 95.

el teólogo, dentro de la vieja Iglesia, que con mayor fervor aspiraba a la unidad de un sistema de la doctrina de la fe.

§3. La concepción de Agustín de Wilhelm Dilthey

Dilthey ha presentado una tercera concepción en su *Introducción a las ciencias del espíritu, I* (1883), en conexión con una reconducción histórica del plan de formación de la consciencia histórica y una fundamentación, desde la perspectiva de la teoría del conocimiento, de las ciencias del espíritu.

[Transcripción: Oskar Becker:] Retrotrae el conocimiento a la psicología descriptiva, a la "vivencia" (en sentido de autoobservación, percepción interior). ¿Qué importancia tienen el cristianismo y especialmente Agustín para la fundamentación de las ciencias del espíritu? El cristianismo trae consigo una transformación de la vida anímica. La vida anímica se retrotrae a sí misma. Mediante la experiencia del gran modelo de la personalidad de Jesús llega una vida nueva a la humanidad. ¿Qué relevancia tiene esta transformación para el contexto de fines de la ciencia? Con el cristianismo se supera la limitación de la ciencia antigua, que se ocupaba sólo de la religiosidad del mundo externo: la vida anímica se convierte en problema científico. Al revelarse Dios en la realidad histórica (historia de salvación), es sacado de la trascendencia teórica, en Platón, y entra en el contexto de la experiencia. En este punto radica el origen de la consciencia histórica. Dilthey sigue investigando este contexto; muestra cómo bajo la influencia de la ciencia antigua el cristianismo es convertido en doctrina y fe. ¿Qué importancia tiene Agustín en este proceso? Agustín ha establecido, frente al escepticismo antiguo, la absoluta realidad de la experiencia interior (en su prefiguración del cartesiano *cogito, ergo sum).* Pero inmediatamente tiene lugar el giro hacia la metafísica: las *veritates aeternae* son las ideas en la consciencia absoluta de Dios. Algo similar ocurre con el análisis de las vivencias de la voluntad. El saber es un carácter de la esencia de la substancia. El alma humana es transformable; exige un fundamento intransformable. Éste es la experiencia interna de la existencia de Dios (Agustín, *De Trinitate).*

Dilthey dice: lo que Agustín quería conseguir fueron Kant y Schleiermacher los primeros en conseguirlo. Con ello Dilthey ha malentendido por completo el problema interno de Agustín.

§4. El problema de la objetividad histórica

La cuestión de cuál de las tres concepciones —la *histórico-cultural,* la *histórico-dogmática* o la *histórico-científica*— es la objetivamente correcta está mal planteada. Cualquier intento de crear una coincidencia entre las concepciones, o de refutar una u otra de ellas aportando el correspondiente material, correspondería a una completa incomprensión del sentido de la objetividad histórica. La distinción entre "verdadero" y "falso" en el sentido usual, acríticamente asumida las más de las veces, no puede ser simplemente transferida a la historia. Pero no menos errada sería una argumentación que apuntase a un escepticismo resultante de ella. Porque el sentido del escepticismo según la concepción moral sólo tiene consistencia en relación con el arriba citado concepto de verdad; está con él en el mismo nivel ejecutivo de determinación y afianzamiento teóricos y de sus normas inmanentes de sentido. (Constata simplemente que ella[10] *no* alcanza *su* objetivo, ese objetivo al que —también de acuerdo con su opinión— tendría realmente que acceder.) Y si aquel concepto de verdad no encuentra aplicación, menos aún puede argumentarse aquí por recurso al escepticismo. Con otras palabras, poner en relación lo histórico con lo relativo, como suele hacerse, es un contrasentido. Sirva esto simplemente como indicación de que los interrogantes a propósito de la objetividad histórica y las decisiones al respecto se plantean en una línea de enfoque totalmente propia.

De quererse sacar, yendo aún más lejos, la consecuencia quietista de que hay que dar por igualmente válidas todas las concepciones, esta opinión sería evidentemente de igual origen que la escéptica. (Salida: ¡sosegarse y satisfacerse con la *asunción conjunta,* "sustitución compensatoria" de lo que debería

[10] En las transcripciones coinciden: ella = el conocimiento histórico objetivo. [N. del E. alemán.]

ser! ¡*Idea* hoy usual! Lo cómico de la filosofía, que además incluso procura la teoría confirmatoria.)

Si la experiencia y el conocimiento históricos no pueden ser entregados a los patrones de medida del conocimiento heredados, entonces tiene que ser buscada positivamente una decisión que sólo puede ser ella misma histórica.

La consecución de esta decisión y su apropiación genuina dominan las siguientes consideraciones, que están pensadas simplemente como trabajos preparatorios. En su realización concreta tal vez les sea dado, como primer fruto, abrir una comprensión del sentido de la ejecución de la experiencia histórica ahí operante y de lo específico de los problemas que ahí se plantean. Con todo, una breve discusión de las tres concepciones características de Agustín tal vez podría apartar, por vía negativa, de tales líneas de enfoque, que aquí no entran en consideración. (Consideramos: 1] sentido del acceso, 2] base motivacional para el enfoque y ejecución del acceso. Importante, ante todo, la distinción misma; ayuda a la comprensión, no discusión genuina.)

§5. Discusión de las tres concepciones de Agustín según su sentido del acceso

Por distintas que puedan ser las *direcciones* del acceso a su objeto de las tres concepciones, por mucho que domine siempre una totalidad de determinación del qué del contenido —ética, religiosidad, fundamentación teórico-cognoscitiva—, el *sentido* del acceso es el mismo. El objeto (Agustín) es contemplado desde puntos de vista diferentes (contemplado como si se contemplaran "páginas" diferentes de él), pero es contemplado como objeto, determinado en un contexto específico de un tipo de ordenación. El marco de ordenación, pensado como contexto evolutivo o no, tiene en cada caso una extensión y cubre un ámbito distinto.

Troeltsch opera con el marco más amplio, un marco histórico-universal. En el contexto de la sucesión de los periodos de formación de las ideas cristianas, y con ello a la vez de la evolución cultural europea, Agustín pasa a ocupar un lugar y expe-

rimenta una fijación de su significado y relevancia —aquí de lo más esencial de su figura— como ético del final de la cultura de la Antigüedad cristiana, y se determina como *esencial* en orden a y sobre la base de este marco filosófico-cultural. No se trata sólo de la formación de las ideas cristianas como tal o de la persona, sino del proceso socio-cultural (objetivo) de irradiación e implantación. En correspondencia con el llamado marco "abarcador" y la llamada "profundidad de pensamiento" de toda orientación filosófico-cultural, una exposición de este tipo se mueve siempre en los márgenes más tenues de las ideas y de las consignas y frases hechas, y desde lo insuficiente de la familiarización efectiva con la vida teórica y la coacción de la universalidad no puede casi necesariamente ser otra cosa que mera reelaboración de bibliografía secundaria.

También en el caso de Harnack el objeto es contemplado desde una perspectiva determinada por un contexto de ordenación profundamente delimitado: el surgimiento del dogma de la Iglesia antigua y su evolución. Agustín como "re"-formador, leído desde lo que le antecede y fijado como punto de partida de una influencia sobre los llamados a sucederle.

Lo mismo vale para Dilthey. El marco aquí es la evolución de las ciencias del espíritu en los pueblos alemanes.

En la medida en que en estas concepciones históricas el sentido dominante de la perspectiva asumida es la contemplación del objeto como inserto en un contexto histórico de ordenación objetivamente sentado, lo caracterizamos como enfoque *histórico-objetivo*. Lo expuesto tiene, en cuanto a su materia, el sentido de la imagen objetivamente trazada, y las condiciones de acceso se concentran en el dominio del material pertinente de determinación. La determinación del objeto efectuada en términos tan primarios es la que sustenta, y sólo ella, todas las valoraciones y tomas de posición ulteriores.

§6. Discusión de las concepciones de Agustín desde el prisma de sus bases motivacionales para el enfoque y ejecución del acceso

a) Los centros motivacionales de las tres concepciones

Hasta ahora sólo se ha caracterizado el sentido del acceso de cada una de las tres consideraciones. La tendencia del enfoque apunta a una característica de ordenación histórico-objetiva. Con ello la discusión no queda agotada. (El marco objetivo de ordenación viene básicamente determinado por la puesta en obra de la sucesión cronológica del tiempo histórico. El "tiempo" actúa en la historia objetiva: *1)* como medio metódico regional de determinación del objeto material, y en este sentido opera como tal en el enfoque; de acuerdo con su origen es ya, en cualquier caso, un tipo *propio* de "orientación"; *2)* él mismo como contenido objetivo de una determinada época. La relación del habérselas con el tiempo es la de la distancia objetiva de lo actual respecto de lo anterior {y de éstos entre sí}, la de la diferencia estructural cualitativa objetiva de la era actual respecto de la anterior {que se posee por eliminación de..., ¡y sólo mediante ésta es vuelta a poseer!})

El sentido del acceso como enfoque histórico-objetivo es, sin duda, el mismo, pero la base motivacional de la perspectiva y de la puesta en obra del acceso varía en cada caso. Lo que está en juego en Troeltsch es el esfuerzo por una filosofía de la cultura caracterizada de un modo determinado, es más exactamente la "convicción" de resultar útil mediante una sistemática de los valores culturales orientada histórica y universalmente a la vida espiritual contemporánea y, sobre todo, a la vida religiosa; en el caso de Harnack, ésta gira en torno a una comprensión teológica de la fe, es la "convicción" de que una elaboración de la historia de los dogmas muestra cómo se ha llegado a una teología eclesial que no coincide originariamente con una [teología] cristiano-protestante;[11] y en Dilthey

[11] "El conocimiento puro de la historia del conocimiento" tiene que ayudarnos a "acelerar el proceso", a "trabajar por salirse" de las formas extrañas que ha de asumir (A. von Harnack, *op. cit.*, I, 4ª ed., 1909, p. 24).

es la de una fundamentación o construcción de las ciencias históricas del espíritu; en última instancia, la "convicción" de que una penetración histórico-espiritual concreta (objetiva) del pasado es una tarea vital espiritual concreta del presente {contra la construcción, contra la orientación naturalista y científico-natural unilateral}.

No es posible abordar aquí la cuestión de cómo han de comprenderse y dilucidarse estas "convicciones" como centros motivacionales, tanto en sí mismas como en sus relaciones de ejecución histórica, cómo "son" ellas mismas realmente. (En la medida en que la pretensión de las tres concepciones citadas desborda el interés objetivo científico-particular, el dominio de la materia, y éste es el caso, deben someterse a la crítica filosófica y, respectivamente, teológica, que es la llamada a dilucidar su base motivacional en cuanto a su carácter originario y a seguir investigando la cuestión de en qué medida y en qué sentido tiene filosóficamente un sentido una consideración "objetiva".)

b) Delimitación frente a consideraciones histórico-objetivas

Dejamos de momento sentado, optando por una delimitación estrictamente negativa, lo siguiente: *1)* que ninguna de las citadas constelaciones de motivos tiene interés por nuestra investigación; *2)* que, en la medida en que ésta pueda estar viva, será una investigación cuyo sentido prohíbe contemplar aislado y desgajado, en una consideración histórico-objetiva, el tiempo genuino fenomenológica y filosóficamente fundamentado. Con el otro motivo de exclusión viene dado un sentido distinto de la experiencia histórica. Como ésta (¡¿sólo?!) tiene relación con la [experiencia] histórico-objetiva, y cuanto ésta significa, resulta difícil habérselas con ella en el actual nivel de los medios y usos de explicación filosófica, y aún más difícil dilucidarla. Es ya suficiente con que incite más concretamente a un intento de ejecución y puesta en marcha. Sobre todo hay que evitar una conducción precipitada y no hay que pensar que lo "contrario" de lo histórico-objetivo es "subjetivo", "no científico", que descansa en un punto de vista "subje-

tivo" y en una estipulación subjetiva de objetivos y cosas parecidas. Con ello no se consigue nada, tan sólo una forma inferior y ruinosa de la en sí enteramente justificada consideración de la historia, ya que, de proceder así, la relación entre h[istoria] y c[iencia] queda indiscutida en lo que afecta a un sentido.

En la demarcación frente al enfoque histórico-objetivo esto quiere decir lo siguiente: por mucho que en la posterior consideración se hable aparentemente en la misma tendencia del objeto, una comprensión en esta dirección no acertaría con su sentido.

Ni la intención apunta a una imagen global de la "vida y obra" de Agustín, ni tienen que ser entendidas las obras como "expresión de la personalidad" en su sentido expositivo lleno de fuerza plástica. Allí donde se habla de evolución y similares, ello ocurre sin intencionalidad plástica.

La demarcación negativa puede concebirse de modo aún más terminante. La investigación lleva el título "Agustín y el neoplatonismo". Desde un punto de vista histórico-objetivo, se trata de la cuestión de la medida y del modo de la influencia de la filosofía neoplatónica sobre el trabajo dogmático teológico-filosófico de Agustín. En la más reciente investigación agustiniana se habla constantemente de ello. Y en su investigación sobre el surgimiento de los dogmas eclesiásticos y su evolución, Harnack se centra —bajo la influencia teológica de Ritschl {¡y de Lutero!}— precisamente en el proceso de helenización del cristianismo. Igualmente ha hablado Dilthey —bajo la inconfundible influencia de Schleiermacher y de Ritschl— de una penetración de la metafísica y de la cosmología griegas en la experiencia interior. Pero ni Dilthey ha dado una prueba realmente concreta, ni son las disponibles otra cosa que constataciones de tipo histórico-literario, determinaciones informativas de recepciones de conceptos y términos. (Un mantener uno al lado de otro la filosofía y los esquemas histórico-dogmáticos, en el que el neoplatonismo aparece como materia y medio para la formación cultural.) Pero, incluso en el caso de que este problema del nexo histórico-objetivo hubiera sido captado de modo mucho más preciso, ello no afectaría la problemática que guía lo que sigue o, lo que es igual, que ha de ser seguidamente elaborada.

La consideración viene así titulada porque se orienta, en un punto de partida, a partir de la citada cuestión del nexo histórico-objetivo y lleva mediante ella a sacar a la luz ciertos fenómenos decisivos, que en aquella situación histórica de cumplimiento se determinaron decisivamente y siguen todavía "sustentándonos" aun a nosotros. Esto no quiere decir que la cuestión de la relación entre el neoplatonismo y Agustín haya de ser considerada como un caso especial del problema general de la relación entre Grecia y el cristianismo, y ello de un modo tal que pudiera y tuviera que ser ilustrado y resuelto "el problema general" en el estado concreto del asunto; independientemente de que semejante disolución lógico-formal de lo histórico en problemas intemporales generales y en determinadas realizaciones casuales contradice el sentido de lo histórico; escisiones que no es posible eliminar del mundo mediante manipulaciones hegelianas una vez que se les ha dado vida ni, respectivamente, manteniendo al principio la idea de una sistemática hegeliana o construida de cualquier otro modo especial. El nexo histórico que aquí está en juego es el peor suelo imaginable para el problema una vez planteado "Grecia y el cristianismo". Sencillamente porque el cristianismo en el que crece Agustín ya está plenamente afectado por lo griego y porque lo griego ha experimentado ya en el neoplatonismo una "helenización" y orientalización, si es que no ha experimentado, como a mí me parece muy posible, una cristianización.

Tiene que ser conseguido el acceso a nexos de sentido, que, con una formulación del problema, como, por ejemplo, la de Dilthey, son precisamente velados. En definitiva, no se trata de la metafísica y de la cosmología griegas, ni de la "vivencia" como medio psicológico de conocimiento ni, sobre todo, de un nuevo allegar aquéllas a ésta. (No se trata tampoco de una fundamentación de las ciencias en la experiencia interna.) Que en Dilthey el planteamiento de la cuestión discurre en una dirección totalmente distinta es algo que resulta de su convicción de que el problema no resuelto por Agustín lo ha sido, al menos en principio, por Kant y Schleiermacher.

En la figura objetiva de la metafísica y de la cosmología griegas radica el problema del sentido de la ciencia teórico-objetiva, y la pregunta por la experiencia interior y la esencia

del nexo ficticio oculta un fenómeno de radicalidad mucho mayor —simplemente como título demarcador: "vida fáctica"—, y la relación entre uno y otro es algo diferente a una inserción del uno en el otro y de este último en aquél o, lo que es igual, a una fundamentación teórico-cognitiva (constitución) de aquél en y a partir de éste. (La "existencia de un problema en la figura histórico-objetiva" es algo visto sólo desde fuera; desde el punto de vista de la ejecución totalmente efectiva, no hay nada así. Pero dar la vuelta a la problemática que se deriva de este enfoque de la cuestión —percepción inmanente, descripción adecuada— y liberarla de él es precisamente la tarea y lo difícil de ejecutar.)

c) Demarcación frente a consideraciones tipológico-históricas

Pero precisamente de ello podría inferirse que se trata de un problema general, y que "Agustín y el neoplatonismo" procura a este respecto simplemente una figura *típica.* No hay tal. Y si lo histórico se tomase así, se perdería el sentido genuino de la consideración. (El concepto de "tipo" y el nexo de experiencia y captación que le sirve de apoyo recaen en el planteamiento histórico-objetivo de la cuestión.)

El neoplatonismo y Agustín no son asumidos como una muestra discrecional del caso, sino que en la consideración ha de alzarse su historicidad hasta lo genuino, en cuya dimensión efectual estamos todavía hoy nosotros mismos. La historia nos afecta, y nosotros somos ella misma; y precisamente por no ver esto, cuando creemos poseer y dominar una consideración objetiva de la historia hasta hoy nunca alcanzada, precisamente porque pensamos esto y en esta opinión seguimos imaginando y construyendo presunta cultura y filosofía y sistemas, hora tras hora nos golpea con la mayor fuerza la historia a nosotros mismos. El discurso sobre el "estar en las dimensiones efectuales" no tiene nada que ver con el lugar común de que siempre se es dependiente de la tradición. Por el contrario, es precisamente esta creencia la que nos tienta induciéndonos a ensayar de modo errado y epigonal "nueva cultura" y nuevas épocas.

Esto simplemente como indicación —negativa— de la dirección. Carece de toda utilidad entregarse a discursos generales al respecto, mientras el estado fáctico de la cuestión no nos obligue ya de alguna manera a ello o no sea contemplado en la dirección cabal.

Del planteamiento del problema se deduce que, en el tratamiento de Agustín, recurriremos de modo muy concreto y determinado tanto a lo teológico como a lo filosófico, sin pretender destilar de ello una filosofía y asumirla seguidamente. Al actuar así, lo teológico y lo filosófico no deberían ser desdibujados en sus fronteras (nada de aguar filosóficamente la teología, nada de "dar profundidad" a la filosofía con pretensiones religiosas). Antes bien es precisamente el situarse por detrás de ambas modalidades ejemplares de la vida ficticia lo que *1)* ha de mostrar por fin principalmente lo que hay "tras de" ellas y hasta dónde alcanzan, *2)* cómo se deriva de ello una problemática genuina; todo ello no supratemporalmente y de cara a la elaboración de una cultura venidera o no venidera, sino *histórica y ejecutivamente.*

PARTE PRINCIPAL
Interpretación fenomenológica del libro X de las "Confesiones"

§7. Preliminares preparatorios de la interpretación

a) La "retractatio" agustiniana de las "Confesiones"

HACIA el final de su vida (murió en el 430), en torno al año 426-427, Agustín escribió *Retractationum libri duo. Retractationes*, esto es, un volver a ocuparse de sus *Opuscula (libri, epistolae, tractatus)*, un volver a examinar *judiciaria severitate*,[12] llamando la atención al hacerlo sobre *lo* que ahora le provoca "escándalo" y procediendo a corregirlo y a mejorarlo. En el Prólogo *(Prologus)*, donde determina en esos términos la tarea de las *Retractationes*, rinde cuentas también sobre los motivos que le han llevado a tal replanteamiento.

Illud etiam quod scriptum est, Ex multiloquio non effugies peccatum (Prov. x, 19), *terret me plurimum; non quia multa scripsi [...] sed istam sententiam Scripturae sanctae propterea timeo, quia de tam multis disputationibus meis sine dubio multa colligi possunt, quae si non falsa, at certe videantur, sive etiam convincantur non necessaria*[13] [Y también lo que está escrito, *En mucho hablar no faltará pecado,* me aterra muchísimo, no porque haya escrito mucho (...), sino que temo precisamente esta sentencia de la Escritura Santa porque de tantas discusiones mías, sin duda que se pueden recoger muchas frases, que, aunque no sean falsas, sí pueden parecerlo o ser tenidas como inútiles]. (El Prólogo tiene que ser explicado en sentido existencial.)

Sobre las *Confesiones* Agustín escribe: *Confessionum mea-*

[12] *Retractationes, Prol. 1,* en *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina,* accurante J.-P. Migne (en adelante, *cit.* como *PL),* vol. 32, París, 1861-1862, p. 583.

[13] *Op. cit., Prol. 2; PL,* 32, pp. 583 ss.

rum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. A primo usque ad decimum de me scripti sunt: in tribus caeteris, de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est, In principio fecit Deus coelum et terram, *usque ad sabbati requiem* (Gn. I, 1; II, 2)[14] [Los trece libros de mis *Confesiones* alaban la justicia y la bondad de Dios, tanto por mis obras malas como por las buenas {en mi *ser,* en mi *vivir,* en mi *haber sido* buenos y malos}, y mueven hacia él el espíritu y el corazón humanos. Al menos en cuanto a mí, eso hicieron en mí cuando las escribí, y continúan haciéndolo cuando se leen. Qué piensan otros de ellas, allá ellos; sin embargo, sé que a muchos hermanos les han gustado mucho y continúan gustándoles. Tratan de mí desde el libro primero hasta el décimo; los tres restantes tratan de las Sagradas Escrituras, desde aquello, *En el principio Dios creó el cielo y la tierra,* hasta el descanso sabático].

b) La agrupación de los capítulos

En primer lugar hay que proceder a hacerse con una visión de conjunto informativa del libro x, de tal modo que pase a disponerse de un conocimiento de lo que hay en el libro (dividido en 43 pequeños capítulos; el orden de sucesión se descompone después y se derrumba, dando lugar a algo totalmente distinto; *cfr.* ¡el [objetivamente] largo excurso sobre la *memoria* tiene una función de orden fundamental!). El sentido de este hacerse con dicho conocimiento y su función en la vida fáctica parece evidente, pero lo es en tan escasa medida que en principio nada puede decirse al respecto, aunque en contextos ulteriores será preciso decirlo. La diferencia (¡formal!) de las "consideraciones" posteriores respecto de ésta no radica en el hecho de que aquéllas sean "más detalladas", "más exactas", "más completas", "más seguras" y "mejores", sino que

[14] *Op. cit.*, II, 6, 1; *PL* 32, p. 632.

lo que finalmente varía —y varía con ruptura— es la *dirección* de la comprensión, los *medios* para la comprensión y la *ejecución* de la comprensión. (El comentario no ha de proponerse sustituir ni mejorar el texto, sino ir más allá de él con vistas a una explicación realmente efectiva, con vistas a articularlo de un modo específico. Para ello se impone el rodeo por un ir eliminando con fines de ordenación, porque algo así nos resulta más fácil en un principio. Un comentario puro concebido como mera descripción es imposible. Se trataría en tal caso y a lo sumo de una *interpretación* escasamente consciente de su propia condición y decidida a tomarse a sí misma en términos absolutos. El "comentario" es el primer paso todavía orientado de modo predominantemente "objetivo" e insuficientemente articulado de la explicación realmente buscada. De ahí únicamente su sentido.)

En un primer paso hay una orientación sobre "lo que realmente hay ahí", sobre "aquello de lo que se habla". En este sentido el libro x puede diferenciarse fácilmente de los otros, atendiendo al hecho de que en él Agustín deja de informar sobre su pasado para ocuparse de lo que ahora es: *"in ipso tempore confessionum mearum, quod sim*[15] [Cómo soy "ahora en el momento de escribir estas confesiones"]. Visto de modo objetivamente lineal, hay así una "complementación" y un "perfeccionamiento", aunque es preciso tener en cuenta que entre el 388 y el 400 hay una "laguna". (Ninguna "laguna" si en absoluto se apunta a una exposición biográfica objetiva, y, desde luego, no de modo primario.)

Para la "visión de conjunto" puede resultar de ayuda la división en capítulos, algo que para la articulación posterior no deja de tener también su importancia. La división y reunión de los distintos capítulos en grupos aparecerá, a primera vista, como arbitraria: (1-4) (5) (6) (7) (8-19) (20-23) (24-27) (28-29) (30-39) (40-42) (43).

[15] *Conf.* x, 3, 4; *PL* 32, p. 781.

§8. La introducción al libro x. Capítulos primero al séptimo

a) El motivo del "confiteri" ante Dios y ante los hombres

(1-4) Comenzando con una invocación a Dios, Agustín quiere clarificarse acerca de lo que puede significar confesarse ante Dios, a quien, dada su infinita sabiduría, nada puede quedarle oculto, a quien, en realidad, nada cabe consecuentemente comunicar que no sepa él ya de antemano. ¿Qué quiere decir *confesarse ante Dios* y qué quiere decir *confesarse ante los prójimos?* ¿Y qué utilidad cabe esperar de ello? Respecto de la confesión sobre el pasado, una utilidad resulta evidente. Tiene el efecto de una sacudida y evita que los débiles permanezcan en la desesperación, en la medida en que muestra que también al más débil le ayuda la gracia. Y los buenos y fuertes se alegrarán no porque ocurrieran el mal y el pasado, sino porque lo que *fue,* ya *no* es. ¿Qué puede, pues, representar un informe sobre el estado actual? Agustín escribe para justificar la publicación: *An congratulari mihi cupiunt cum audierint quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me cum audierint quantum retarder pondere meo? Indicabo me talibus*[16] [Pero ¿qué utilidad buscan ellos en esto? ¿Desean acaso felicitarme al saber cuánto me he acercado a ti por obra de tu gracia y quieren rezar por mí al enterarse de lo mucho que me he retrasado por la carga que sobrellevo? Me daré a conocer a tales personas].

b) El saber de sí mismo

(5) Así, pues, Agustín se propone dar cuenta de sí. Y sólo confesará lo que "sabe" de sí mismo. Agustín reconoce que no lo sabe todo sobre sí mismo. También esto quiere "confesarlo". *(Quaestio mihi factus sum* [Me convertí en un problema para mí mismo]. "En el caso de un ser humano, la comprensión es su captación de lo humano, pero creer es su relación con lo divino."[17] *Terra difficultatis* [El ámbito de la dificultad]. ¡Ob-

[16] *Conf.* x, 4, 5; *PL* 32, p. 781.
[17] Sören Kierkegaard, "Die Krankheit zum Tode", versión alemana de V. H.

sérvese el diferente sentido del polo de referencia! *Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [...] quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam*[18] [Hay algo, no obstante, en el hombre que ni el propio espíritu del hombre conoce (...) a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no].)

Está de todo punto seguro, no obstante, de amar a Dios. *Quid autem amo, cum te amo?*[19] [¿Qué amo cuando te amo?] Agustín intenta obtener una respuesta para esta pregunta investigando qué hay digno de ser amado, y si entre ello figura algo que es el propio Dios o, lo que es igual, algo que si vive en el amor de Dios le llene de felicidad o de plenitud, le otorgue la "visión capaz de colmarle", aquello, en fin, a lo que tiende en su amor a Dios. (*Cum te amo* indica aquí ya un determinado nivel existencial; el que ha hecho la experiencia de la compasión y en esta compasión se vio arrancado de la sordera, que puede "oír" y ver, esto es, que en el amor, en este amor, está abierto para algo determinado {Dios — poderoso ante todo mundo [?]}; y sólo desde ahí, en el *cum*, anuncia *coelum et terra* la alabanza de Dios, no ciertamente cuando mi disposición es la de quien está investigando científica y naturalmente.)

c) La objetualidad de Dios

(6) No amo la figura corporal, ni la donosura, ni el fulgor de la luz, ni la dulzura de las melodías, no amo el aroma de las flores, ni de los perfumes, tampoco los miembros terrenales en el abrazo; y, sin embargo, amo algo así cuando amo *Deum meum: lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum, interioris hominis mei*[20] [luz, voz, aroma, alimento, abrazo de mi ser interior]. Y ¿qué es esto? Pregunta a la tierra, a la naturaleza, a los mares y abismos, y a los animales que viven allí, al mundo entero, al sol, a la luna, a las estrellas. Y obtiene como respuesta: no somos lo que buscas. Pero algo podemos revelarte

Gottsched, *Gesammelte Werke*, vol. 8, Jena, 1911, p. 93 [*La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio G. Rivero, Sarpe, Madrid, 1984].

[18] *Conf.* x, 5, 7; *PL* 32, p. 782.

[19] *Conf.* x, 6, 8; *PL* 32, p. 782.

[20] *Conf.* x, 6, 8; *PL* 32, p. 783.

a ti, "el que pregunta": *Ipse fecit nos* [Él nos hizo]. (Sal. 99, 3). *Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum*[21] [Mi pregunta, mi atenta mirada; y su respuesta, la apariencia de sus cualidades].

Y vuelve la mirada hacia sí mismo y pregunta qué es el hombre. Algo exterior y algo interior. *Corpus et anima* in me *mihi praesto sunt*[22] *[En mí,* cuerpo y alma están dispuestos para mí]. (Esto no es simplemente una característica adjetiva, una "síntesis".)

¿Qué debe investigar? Del mundo corporal cabe prescindir ya; por tanto, *melius quod interius*[23] [lo interior es mejor]. Porque ahí es adonde llevan sus noticias los mensajeros, esto es, los sentidos, y el *homo interior* es el que juzga lo notificado. Él es quien plantea realmente las preguntas, y a él se le responde: *ipse fecit nos.* Pero esto es accesible a todos los que tienen sus sentidos cabales. ¿Por qué no habla así la naturaleza a todos, a los animales, por ejemplo? No pueden hacerle preguntas: *animalia [...] interrogare nequeunt*[24] [los animales (...) no pueden hacerle preguntas]. Preguntar es ya un juzgar y estar por encima; los súbditos, *subditi,* no pueden hacerlo. Sólo responden al que pregunta "juzgando", es decir, sólo a aquel que es capaz de decidir interiormente —comparando—. En éste habla la "verdad" y da la decisión: tu Dios no es cielo, no es tierra, no es ninguna masa corporal, aquí la "parte" es menor que el todo. {O sea ¡el observar y ver —experimentar— peculiar! (¡Preguntar siempre un "cómo"! Bajo un "cómo").} En los hombres, por el contrario, junto con la experiencia de lo exterior, está la experiencia de lo interior {y el alma misma mueve la *moles* [masa]} como atravesando el cuerpo, moviéndolo y vivificándolo: *anima, melior es, vitam praebes* [tú, alma, eres superior al cuerpo, pues vivificas la materia de tu cuerpo dándole vida]. *Deus autem tuus etiem tibi vitae vita est*[25] [Dios es para ti hasta la vida de tu vida]. {En el *transire* [trascender] y *ascendere ad Deum* está *Deus: is qui fecit me* [Dios, el que me ha hecho] *(cfr.* x, 8, 12).} (Esto no necesita ser entendido, co-

[21] *Conf.* x, 6, 9; *PL* 32, p. 783.
[22] *Loc. cit.* (Subrayado del autor.) [N. del E. alemán.]
[23] *Loc. cit.*
[24] *Conf.* x, 6, 10; *PL* 32, p. 783.
[25] *Loc. cit.*

mo quiere Dilthey, en un sentido objetivizador, greco-metafísico. *¡Cfr. lumen, vox interioris hominis* [luz, voz del interior del hombre]! ¡Y el concepto de *vita!* Pero, en cualquier caso, se da aquí una confusión no aclarada de motivos y tendencias explicativas.)

d) La esencia del alma

(7) Dios es algo que también sobrepasa el alma, precisamente el alma ("sobre-pasar": ¡nuevo sentido! *Quis est ille super caput animae meae?* [¿Quién es aquel que está por encima de mi alma?] ¡No sólo la idea de un haber sido creado objetivo!). De allí la llamada a recorrer también su territorio. Agustín encuentra la "fuerza" que hay en él y que le une al cuerpo y mueve su masa. *Non ea vi reperio Deum meum: nam reperiret et equus, et mulus, quibus non est intelectus* (Sal. XXXI, 9); *quia est eadem vis qua vivunt etiam eorum corpora*[26] [No encuentro en esta fuerza a mi Dios, porque si la encontrara, la encontrarían también el caballo y el mulo, que no tienen inteligencia, puesto que ellos tienen la misma fuerza que da vida a sus cuerpos como la da al mío]. Además de la fuerza vivificante, encuentra una fuerza que hace posible las percepciones sensoriales y que asigna a cada "órgano" sin rendimiento *(officium)* peculiar e inconfundible, "organizador" en sentido estricto: *jubens oculo ut non audiat, et auri ut non videat; [...] quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam: nam et hanc habet equus, et mulus; sentiunt enim etiam ipsi per corpus*[27] [Que ordena al ojo que no oiga y al oído que no vea; (...) y todas estas cosas, aunque sean distintas, las hago yo, que soy una sola alma, por medio de ellos. Trascenderé también esta fuerza que hay en mí, pues la tienen como yo el caballo y el mulo, porque también ellos sienten por medio del cuerpo]. (Tiene lugar aquí ya el "desplazamiento" de la pregunta —*cfr.* X, 20— bajo la presión de los fenómenos: ya no si Dios *es* esto y lo otro, sino si yo "en ello" = "con ello" = "viviendo en ello" encuentro a Dios. {"En" y "con", *cfr.* en relación con *memoria* – *gaudium* [gozo].} {Motivo para el *progredi*

[26] *Conf.* X, 7, 11; *PL* 32, p. 784.
[27] *Loc. cit.*

[ponerse en camino] también en el caso de la *memoria*. ¿El sentido de "recorrer"? La ruta y las estaciones del recorrido vienen prefijadas por las clasificaciones psicológicas heredadas. ¿Cómo abrirse paso y acceder a otra dación de sentido?] Esto ocurre de un modo tal que, para poder establecer comparaciones, se recurre a otros seres vivos —objetivamente—, que están asimismo en *posesión* de tal fuerza; de ellos constata [Sal. XXXI, 9][28] que no poseen intelecto en el que, de algún modo —de antemano—, pueda claramente encontrarse a Dios. ¡*Cfr.* en lo que sigue el ir y venir de la reflexión en lo que hace a la experiencia como medio objetivamente disponible y como interpretación en lo que hace a la ejecución! ¿La oscilación misma como expresión de qué? Un primer paso hacia la superación existencial del orden de relaciones y del sistema de referencia objetivos de la psicología. O, lo que es igual, interpretación y captación concretas del problema a partir de la vida fáctica existencial-histórica.)

§9. La "memoria". Capítulos octavo al decimonoveno

a) El asombro sobre la "memoria"

En su ascender superador, siempre hacia delante, Agustín llega al amplio campo de la *memoria*. Primero, sin traducir. La exposición no es fiel ahora a la estricta ordenación de los capítulos, sino que procede todavía más esquemáticamente —a efectos de conseguir una mejor visión de conjunto—. En el propio Agustín la "falta de ordenación" tiene un sentido expresivo determinado: el de abrir una y otra vez nuevos "contenidos" y "enigmas de ejecución". (Lo que Agustín trae a colación como fenómenos concretos desborda, desde el punto de vista del puro contenido, y atendiendo sobre todo a *cómo* explica los fenómenos, en qué nexos y determinaciones fundamentales —como, por ejemplo, *beata vita*—, el marco y la estructura del concepto usual.)

[28] "No seáis como el caballo y los mulos, que no tienen comprensión y a los que hay que poner riendas y bocado cuando no quieren ir a ti."

Las innumerables imágenes de las cosas y cuanto al mismo tiempo pensamos sobre ellas —ampliándolas al recordarlas mentalmente e interrelacionándolas, reelaborándolas— son, en la *memoria, penetrale amplum et infinitum*[29] [como un depósito oculto inmenso e infinito]. Todo esto me pertenece a mí mismo, y yo mismo no lo abarco. Para poseerse a sí mismo el espíritu es demasiado angosto ¿Dónde ha de estar lo que el espíritu no abarca en sí mismo? *Stupor apprehendit me. Et eunt homines admirari alta montium, et ingentes fluctus maris, et latissimos lapsus fluminum, et Oceani ambitum, et gyros siderum, et relinquunt seipsos*[30] [El estupor se apodera de mí al ver que los hombres van a contemplar las cumbres de los montes, las enormes olas del mar, las amplias corrientes de los ríos, la inmensidad del océano y la rotación de los astros, y se olvidan de sí mismos]. Y no se admiran de que yo ahora, en que hablo de ello, no lo veo yo mismo, y que, sin embargo, si no lo viera interiormente, dentro de mí mismo, en esas mismas enormes dimensiones, no podría hablar de ello. (Visto objetivamente: Agustín se deja llevar, se pierde en una detallada consideración sobre la *memoria.)*

Y cuando me detengo y demoro en la *memoria,* exijo, como es mi deseo, que, en la situación de narración de algo —*cum aliquid narro memoriter*[31] [cuando narro algo de memoria]—, esto y aquello se me presente. Algunas cosas se presentan inmediatamente, otras necesitan más tiempo, algunas irrumpen desordenadamente, como en tropel. Y si lo que se busca es precisamente una cosa determinada, siempre hay algo distinto que avanza diciendo: "¿Soy yo acaso lo buscado?" Lo aparto entonces de mí *ab manu cordis* [con la mano del corazón] hasta que esté claro y se ofrezca lo que quiero *(donec enubiletur quod volo).*[32] Otras cosas se presentan por orden riguroso al ser convocadas. Así ocurre cuando narro.

[29] *Conf.* x, 8, 15; *PL* 32, p. 785.
[30] *Loc. cit.*
[31] *Conf.* x, 8, 12; *PL* 32, p. 784.
[32] *Loc. cit.*

b) Objetos sensibles

Pero no sólo despierta el asombro lo que aquí se ejecuta y *cómo* se ejecuta {no sólo [r]epresentación, sino también [p]resentación}, sino también la diversidad, en contenidos, de aquello que entra en la *memoria* y *cómo* entra. Lo que entra es genuino en correspondencia con los modos de acceso y está ordenado según géneros: colores, tonos, olores, sabor, lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío; lo que viene de los cuerpos materiales que están fuera, lo que viene del propio interior del cuerpo. (Si sólo esta ahí —liberado, por así decirlo, del modo de acceso—, no molesta. Yo me represento sólo su *sentido.)*

Y también en la oscuridad soy capaz de distinguir entre negro y blanco, puedo hacer algo con los colores, y no me vienen al hacerlo los sonidos al encuentro creando confusión. Y soy capaz de cantar con la lengua callada y la garganta en descanso. Sin oler nada en este preciso momento puedo distinguir el aroma del lirio respecto del de la violeta. No son los propios objetos lo que está aquí, sino "imágenes". *(Dentro* de la representación soy capaz de hacer distinciones.)

c) Objetos no sensibles

Pero no sólo están disponibles de este modo objetos sensibles, sino también, por ejemplo, *proposiciones* y *reglas, tesis* y *preguntas* de las ciencias. Así, por ejemplo, cuando oigo: Hay tres tipos de preguntas: si algo existe, qué es y cómo es. Aún conservo, aunque sepa perfectamente que se han extinguido los sonidos de las palabras, las imágenes de los sonidos de las palabras con los que se formulan las proposiciones; pero lo que así poseo no es "la proposición". Ahora bien, no he recibido la cosa misma, el sentido, que comprendo, por vía auditiva, a través de los "sentidos", y no lo he visto en algún lugar fuera de la consciencia, y no tengo una figura del sentido de la frase en la consciencia, sino el propio sentido. ¿Cómo llegó a la consciencia? Recorro todas las puertas y accesos con gesto interrogante. La visión dice: si es coloreado, es mío. Y al aprender no extraje tales objetos de otra consciencia, sino que los reconocí

en mí mismo. Hasta entonces no estaban en la *memoria.* ¿Dónde estaban, pues?

La *memoria* contiene, pues, también razones numéricas y leyes de relaciones espaciales *(objetos matemáticos).* No están coloreados, ni emiten sonidos, ni ofrecen ningún otro rasgo efectivo sensible. Escucho, ciertamente, las palabras con cuya ayuda son formuladas y que sirven para hablar sobre ellas, pero éstas cambian (griego, latín); los objetos matemáticos no pertenecen al género de la expresión lingüística. Cuando veo la línea más finamente trazada, delgada como las de una tela de araña, no se trata de la línea matemática como tal. Sólo la tiene presente con conocimiento quien —sin pensar de modo precisamente corpóreo-sensible— la comprende. Cuento colores y sonidos, mido lo grave y lo ligero. Lo que cuenta y mide y lo contado como tal en su ser-contado (determinación numérica) no están coloreados. *Et ideo valde sunt*[33] —y precisamente por esta razón tienen en muy alta medida un ser.

d) El "discere" y los actos teóricos

Si aprehendemos, pues, así los "objetos científicos" no en imágenes, sino que los poseemos, ¿qué es entonces realmente el *discere,* la *obtención de conocimiento* (¿cómo se convierte algo en *notitia?),* el aprendizaje? Pues no es otra cosa que un juntar, un ordenar lo que —en este sentido del pensamiento— "yace" desordenado, disperso y desconocido en la *memoria.* Se trata de un ordenar tal que lo aprendido y lo así puesto en un orden en cada caso *jam familiari intentioni facile ocurrant*[34] [se presenten ya a la memoria con facilidad y de modo habitual] (¡ajustándose al correspondiente sentido de anticipación del ámbito —a tenor de una ordenación previamente dispuesta a utilizarla—!).

Lo que así *ad manum positum est* [es puesto al alcance de la mano], lo que está disponible ya ordenado, esto es lo consciente, lo aprendido. Si permanece inatendido durante mucho tiempo, se hunde de nuevo, pero no cae por entero por debajo

[33] *Conf.* x, 12, 19; *PL* 32, p. 787.
[34] *Conf.* x, 11, 18; *PL* 32, p. 787.

de la consciencia y tiene que ser nuevamente traído a la superficie como algo nuevo y primerizo: *quod in animo [ex quadam dispersione] colligitur, id est cogitur*[35] [lo que en el espíritu es juntado (como desde una cierta dispersión), eso es pensado].

También *tengo a mi disposición,* lo "sé", lo falso {en sí esto no revelaría a la *memoria* en su "valor"}; aunque se trate de falsedades, no por ello es falso *que* yo sepa al respecto. Y lo sé precisamente porque he diferenciado respecto de ellas, comparándolas, las verdades contrarias. Una cosa es que yo sepa que estoy llevando a cabo ahora una diferenciación, y otra que yo me acuerde de haber establecido diferencias. En la representación, en el traer-de-nuevo-a-presencia, mi propio hacer está, pues, disponible para mí, lo están incluso los mismos representar y haber representado. (El modo del saber de ejecuciones actuales —¿mundo propio?— y el modo del saber de ejecuciones que *han sido hechas,* actos teóricos.)

No sólo puedo tener en la *memoria* (20, 21, 22, 14) el vasto ámbito de las cosas de los objetos, sino también a mí mismo *(mihi praesto sunt* [están dispuestos para mí]), y a decir verdad no sólo el *discernere, colligere, cogitare* [discernir, comprender, pensar] en el sentido restringido del *meminisse* [acordarse] {*augere – minuere* [aumentar – disminuir], enriqueciendo analíticamente – sintéticamente, simplificando, disminuyendo diversidad}, sino que *affectiones quoque animi mei eadem memoria continet*[36] [la memoria retiene también los afectos del alma] (¡y noemáticamente!).

e) Los afectos y sus modos de darse

El modo como son tenidas las afecciones en la *memoria* es muy distinto de aquél en el que son tenidas en la experiencia actual, *cum patitur eas*[37] [cuando las padece]. {¡Importante diferencia! A partir del *gaudium* y de la *beata vita,* que no están actualmente en posesión ni ejecución. ¡Existencia!} El modo

[35] *Loc. cit.*
[36] *Conf.* x, 14, 21; *PL* 32, p. 788.
[37] *Loc. cit.*

corresponde a la esencia de la *memoria.* Cuando yo me represento una alegría o una tristeza, yo mismo no estoy alegre o triste, no necesito estarlo. No temo cuando recuerdo un temor. Es más, puedo representarme ahora, estando de ánimo alegre, una tristeza, o viceversa. (La representación de afecciones no viene condicionada por el carácter de las afecciones de la situación representada.) Este curioso rasgo no tiene por qué causar sorpresa cuando lo recordado, lo representado, es una afección del cuerpo. En la medida en que el cuerpo no es lo mismo que el alma, ésta —por ejemplo, el dolor corporal— puede ser muy distinta del estado anímico, por ejemplo, de la alegría de haber podido resistirlo hasta su desaparición. Pero el enigma concierne a los estados anímicos como tales. Porque la *memoria* no es nada aparte de la consciencia, sino que es ésta misma. ¿Cómo puedo yo, estando alegre, tener la tristeza? (Yo "tengo" la tristeza. Y a la vez: yo "tengo" la alegría. En ambos casos: "yo".)

La *memoria* es como el estómago: los manjares consumidos, dulces y amargos, aún están allí, pero ya no pueden saborearse. Querer afirmar una analogía realmente existente es ridículo *(ridiculum),* pero algo en común hay.

Y cuando emprendo algo con los movimientos del ánimo, cuando los clasifico —*cupiditas, laetitia, metus, tristitia* [deseo, alegría, miedo, tristeza]— y defino, los tomo de la consciencia misma; de ahí deriva el que estén a mi disposición. (¡El tener es, pues, y con todo, visto por Agustín como un tener propio!) Y cuando los tengo así, yo mismo no me siento perturbado, *perturbatus,* por su estar presentes a mí. (Lo representado mismo no determina la situación de representación.) Quién querría emprender táctica y cognitivamente algo al respecto de tener que vivir él mismo constantemente en estas perturbaciones, como si el fenomenólogo del odio o del temor tuviera que estar temeroso todo el tiempo. Y no sólo eso, sino que, cuando digo algo sobre todo ello, los afectos, ellos mismos, son lo mentado. Y sólo en la medida en que yo mismo los tengo, puedo caracterizarlos. (¿Cómo los "tengo"?) *Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas sensibus corporis; sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla janua carnis accepi-*

mus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit[38] [Y, sin embargo, no podíamos hablar sobre todas estas cosas si no encontráramos en nuestra memoria no sólo los sonidos de las palabras de acuerdo con las imágenes impresas en ellas por los sentidos del cuerpo, sino también las nociones de las propias cosas que no hemos recibido por ninguna puerta de la carne, sino que el alma, conociéndolas por la experiencia de sus pasiones, las encomendó a la memoria o la propia las retuvo sin que se las encomendaran].

f) "Ipse mihi ocurro"

Ibi et ipse mihi occurro, meque recolo, quid, quando, et ubi egerim, quoque modo cum agerem affectus fuerim [...] ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor[39] [Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí, y de lo que hice y cuándo lo hice y cuáles eran mis afectos cuando lo hacía (...) de ello (de lo que esté a mi disposición) infiero futuras acciones y acontecimientos y esperanzas, y todas estas cosas puedo meditarlas de nuevo como si estuvieran casi presentes]. (Futuro, esperado – *quasi praesentia.)* Y aquello en lo que está ello mismo —corporalmente— aquí y, sin embargo, no es nada; de lo contrario nada podría decir sobre ello.

¿Qué es, pues, realmente este "no ser nada"? Digo "piedra", "sol", *cum res ipsae non adsunt sensibus meis*[40] [cuando estas mismas cosas no están presentes a mis sentidos] *(res – imago).* En la representación tengo su imagen. Así, pues, si la enfermedad no estuviera de algún modo presente para él, el enfermo no podría distinguir entre enfermedad y salud y, sin embargo, está enfermo.

Y cuando al decir "sol" la *imagen* está *presente,* lo que hay no es una imagen de la imagen, sino ésta misma. Y cuando me refiero a la propia *memoria,* ¿accede ésta a presencia median-

[38] *Conf.* x, 14, 22; *PL* 32, pp. 788 ss.
[39] *Conf.* x, 8, 14; *PL* 32, p. 785.
[40] *Conf.* x, 15, 23; *PL* 32, p. 789.

te una imagen o accede a tal ella *misma?* (Así en el caso de los números.)

g) La aporía relativa a la "oblivio"

Y si hablo ahora del "olvido", comprendo lo que quiero decir. El olvido mismo tiene, pues, que estar aquí. Cuando me represento la *oblivio (oblivio:* el haber olvidado *y* lo olvidado) está *praesto* [disponible para mí]: *memoria qua meminerim, oblivio quam meminerim*[41] [la memoria por medio de la cual recuerdo, el olvido que recuerdo]. (No se trata de ningún juego de palabras ni de ninguna ingeniosidad gratuita, sino que, al nivel en el que entonces estaba la problemática y la tendencia objetiva y explicativa, el problema viene planteado con la mayor agudeza posible. El *praesto est* afecta en sentido indiferenciado al *contenido* representado y a la *ejecución* de la representación de *memoria* y *oblivio;* su existencia —ser real "en"— como consciencia no está dividida. Pues bien, la *oblivio* es relatiforme, algo sobre lo que hasta ahora tampoco se había reparado: no tener presente —algo que estuvo presente y que tendría que estarlo ahora— como no tener actualmente algo disponible, como *ausencia* de *memoria.* Este estar ausente, asumido en el sentido de aquello con lo que guarda relación, es comprendido —para lo que tiene que haber sido ello mismo visto— como no existencia en el sentido arriba citado del no estar *praesto,* y, desde luego, ejecutivamente. De ahí la antinomia: si la *memoria* se da aquí —r[epresentación]—, la *oblivio* no puede darse aquí, y viceversa. Si está aquí, no puedo representarme [nada], entonces ella misma no está —como contenido— aquí.)

Sed quid est oblivio, nisi privatio memoriae?[42] [Pero ¿qué es el olvido sino la privación de memoria?] Así, pues, cuando la *memoria* está aquí, esto es, cuando me acuerdo de la *oblivio,* la *oblivio* no puede estar aquí o, cuando está aquí, no puedo representármela.

Adest ergo ne obliviscamur, quae cum adest obliviscimur[43]

[41] *Conf.* x, 16, 24; *PL* 32, p. 789.
[42] *Loc. cit.*
[43] *Loc. cit.*

[Está presente para que no lo olvidemos, ya que lo olvidamos cuando se presenta]. ¿Hay que inferir de ello que la *oblivio* no está presente ella misma, sino su imagen {cuando vivo en el olvido, no me lo represento}, ya que, en otro caso, de estar ella misma aquí, "llevaría necesariamente" a olvidar? ¿Quién puede ver claro aquí? *(Quomodo ergo adest ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum?*[44] [¿Cómo está presente para recordarlo, cuando no puedo recordar si está presente?] Tenemos, pues, que representarnos nosotros mismos la *oblivio – meminisse. Memoria retinetur oblivio*[45] [La memoria retiene el olvido]. El olvidar como tal es representado como tal.)

Pero, incluso concediendo que sólo esté presente la imagen de la representación, tiene ella misma que estar aquí para que yo pueda conseguir la imagen. Pero ¿cómo tiene que ocurrir esto, dado que precisamente el olvidar borra, de acuerdo con su sentido, lo que como *notatum* estaba disponible? *Et tamen [...] ipsam oblivionem meminisse me certus sum, qua id quod meminerimus obruitur*[46] [Yo estoy seguro (...) de que recuerdo el olvido a través del cual se oculta lo que recordamos].

h) ¿Qué significa buscar?

Tanta vitae vis[47] [Tanta fuerza de la vida] es esta *memoria,* y yo soy ella misma. (¿Te encuentro "en" la *memoria?)* ¿Qué debo hacer? ¿Qué es lo que quiero? Dios – *vera vita; volens te attingere unde attingi potest, et inhaerere tibi unde inhaerere tibi potest*[48] [Quiero tocarte por donde es posible tocarte y quiero unirme a ti por donde es posible unirse a ti]. *{Unde attingi potest. ¡Cfr.* arriba: *unde quaerere debui [Deum meum]!*[49] [por donde debía buscar (a mi Dios)].} Debo trascender la *memoria.* También la tienen animales (como los peces y las aves): *habent enim memoriam et pecora et aves*[50] [tienen también me-

[44] *Conf.* x, 16, 24; *PL* 32, p. 789.
[45] *Loc. cit.*
[46] *Conf.* x, 16, 25; *PL* 32, p. 790.
[47] *Conf.* x, 17, 26; *PL* 32, p. 790.
[48] *Loc. cit.*
[49] *Conf.* x, 6, 9; *PL* 32, p. 783.
[50] *Conf.* x, 17, 26; *PL* 32, p. 790.

moria las bestias y las aves], puesto que vuelven a sus madrigueras o a sus nidos y a cuanto están habituados. Porque sólo gracias a la *memoria* pueden habituarse.

Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum[51] [Trascenderé, pues, la memoria para llegar a aquél]. ¿Dónde puedo encontrarte? ¿Fuera, no en la memoria, que me dispongo a trascender? Pero, en tal caso, seré *immemor tui* [no me acordaré de ti], me habré olvidado de ti. {Si "fuera" de la *memoria,* entonces será *immemor tui.}* Y ¿cómo puedo buscarte si no te poseo de algún modo, si no sé de ti? (No puedo, pues, decir en absoluto que *no* tengo algo, ¿tengo pues también de alguna manera a Dios?) ¿Qué quiere decir en tal caso "buscar"?

La mujer que buscó y encontró el dracma perdido, ¿cómo hubiera podido buscarlo y encontrarlo de no haber seguido teniéndolo presente, de no haberlo aún recordado? Si cuando busco son muchas y muy variadas las cosas que me salen al encuentro, y yo las rechazo todas hasta "haber" dado con la "justa", con la que yo buscaba, es porque debo "tener" lo buscado mismo, aquello de acuerdo con y en orden a lo que mido lo que hay que encontrar; e incluso en el supuesto de que aquello con lo que yo hubiera dado fuera lo buscado, y yo no lo diagnosticara como tal, no estaría *encontrado.* (¡Haber encontrado ≠ ser-aquí-objetivamente-pensado! ¡Tener-haber ya encontrado!) Así, pues, cuando se busca algo que se ha ido ya de los ojos, en el buscar y en el ser buscado, está en la *memoria. (Cfr.* la lección "Fenomenología de la intuición y de la expresión", semestre de verano de 1920.[52] {Vida fáctica - significado: "ser".} "Ser" = tener = tener realmente = no haber perdido; tener en relación con el *poder* perder —en el miedo— posibilidad - ¡intencionalidad! Ser-ahí —objetivamente— es un carácter teórico de conformación, al que puede faltarle la apropiación realmente fáctica; lo que, sin embargo, quiere decir que él mismo no puede ser utilizado para determinar el sentido de la realidad fáctica.)

[51] *Loc. cit.*

[52] Martin Heidegger, "Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung". Lección impartida en la Universidad de Friburgo durante el semestre de verano de 1920, *Gesamtausgabe,* vol. 59, C. Strube (ed.), Frankfurt am Main, 1993.

¿Qué ocurre, pues, cuando ha de ser buscado lo que ha desertado de la *memoria,* lo que no está en ella, lo que ha sido olvidado? ¿Dónde buscamos entonces? Pues, con todo, en la *memoria* misma. {Cuando encontramos, tenemos que tener presencia en el *agnoscere* [reconocer]. También lo olvidado ha de estar en la memoria.} Pero ¡no está en ella! ¿O está acaso una parte de lo que buscamos en ella y otra parte ha desertado, de modo que al buscar tenemos aún un resto en la consciencia que intentamos completar para evitar así la mutilación? (Si hubiera desertado del todo, ni siquiera una alusión a ello tendría la menor utilidad.) Tal es el caso cuando tratamos de recordar el nombre de una persona que viene a nuestro encuentro como tratándose de alguien que conocemos; todos los nombres que se nos ocurren son descartados hasta que damos con *aquel* que estamos acostumbrados a vincular con la persona en cuestión. Pero también lo olvidado emerge *de* y *en* la consciencia. No puede, pues, haber desertado totalmente de ella. Y, de hecho, cuando hablamos de algo que hemos olvidado, ponemos con toda atención la mirada en su sentido: *Neque enim omnimodo adhuc obliti sumus, quod vel jam oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus*[53] [No se puede decir que hemos olvidado ya del todo una cosa, si al menos recordamos que la hemos olvidado. Y no podríamos buscar una cosa perdida de haberla olvidado completamente]. (En la consciencia del haber olvidado esto aún está ahí, lo que equivale a decir que el olvido no es una *privatio* radical de la *memoria,* esto es, que tiene un *sentido intencional de relación.* Entendido relatiformemente: en tanto que hemos perdido aún algo, lo "tenemos" aún con todo. ¿Qué quiere decir *omnino oblivisci* [haber olvidado completamente]? No vivir en absoluto en la ejecución de la representación, no tener disponible en absoluto la dirección de acceso, haberse cerrado a ello, esto es, haberse puesto tan a cubierto que no se ve que [lo olvidado] aún está ahí en ciertas direcciones de relación. ¡Pero esto no es percibido!)

[Dos preguntas:] *1)* ¿qué quiere decir realmente "buscar"? *2)* ¿pero qué es lo que busco realmente? Más exactamente:

[53] *Conf.* x, 19, 28; *PL* 32, p. 791.

¿de qué me es dado disponer aún en mi búsqueda? ¿A qué dedico mis esfuerzos, qué es lo que me ha abandonado enteramente? (Anticipando: Dios como *vita vitae.* Esto no tiene que ser asumido en su formulación concreta tradicional, sino que tiene realmente un sentido existencial de movimiento.) ¿O como quién, a quien el qué y el cómo de <x> se le han ido de las manos, me experimento? Esto es, en la búsqueda de Dios no sólo accede en mí algo a "expresión", sino que constituye mi facticidad y mi preocupación por ello. (¿En orden a qué diagnóstico, yo, capto yo algo como Dios? ¿Qué procura la plenitud de sentido *sat est* [hay bastante]? *Vita.)* Esto es, en la búsqueda de este algo como Dios paso yo mismo a jugar un papel totalmente distinto. No soy sólo *aquél del* que parte la búsqueda y se mueve hacia algún lugar, o *en* el que ocurre la búsqueda, sino que la propia ejecución de la búsqueda es algo de él mismo. ¿Qué quiere decir yo "soy"? (A la obtención de la "representación" del mí-mismo pertenece el tipo de representación que yo tengo de mí mismo. Kierkegaard.)

§10. De la "beata vita". Capítulos vigésimo al vigesimotercero

a) El cómo del tener de la "vita beata"

Preguntas formuladas hasta el momento: ¿qué amo cuando te amo? ¿En *qua vi animae* [qué fuerza del alma] [te] encuentro? Tengo que trascender también la *memoria.* Pero, por otra parte, lo que busco, lo que amo, tiene que estar de algún modo "en" la *memoria.* Tengo de alguna manera que poseerlo para buscar. ¿Qué busco, pues, cuando busco a Dios? *Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea, et vivit anima mea de te [vita vitae meae]*[54] [Cuando te busco a ti, Dios mío, busco la vida feliz. Te busco para que viva mi alma. Porque si mi cuerpo vive por mi alma, mi alma vive por ti (vida de mi vida)]. ¡No ha sido, pues, destruida, o al menos no del todo, la tradición! La pregunta, por tanto, acerca *quomodo*

[54] *Conf.* x, 20, 29; *PL* 32, p. 791.

quaero Deum [del modo como he de buscar a Dios] pasa a convertirse en la pregunta acerca *quomodo quaero vitam beatam*[55] [del modo como he de buscar la vida feliz]. {*Vitam quaerere, vitam beatam quaerere* [Buscar la vida, buscar la vida feliz] no es un *contenido* en orden al que el *quaerere* mismo obtendría su propio sentido relacional, de modo que la ejecución pasara a ser decisiva.} (Agustín responde inmediatamente a la pregunta *Quid autem amo, cum te amo?*[56] [Pero ¿qué amo cuando te amo?]: *beata vita.* Esta respuesta no se desprende de lo que precede, que sí motiva, en cambio, la pregunta por el "cómo" de la búsqueda. ¡La búsqueda, y sobre todo la búsqueda de Dios, se convierte en problemática! La pregunta cambia, pues, en la dirección de una *teoría* general del acceso, no la materia realmente existencial en sentido estricto. *Beata vita* = *vera beata vita* = *veritas* = Dios. ¿Cómo puedo buscarla? Para ello hay que tener de algún modo, y por su esencia, por su sentido, *beata vita.* Y ¿cómo puedo tener esto?)

Tras lo conseguido mediante el buscar y el encontrar, sólo la "tengo" si puedo decir: Basta, aquí está. {Esto es, mediante ponderación comparativa en orden a lo que con anticipación sé, *ubi oportet ut dicam* [donde resulta pertinente que hable].} La *búsqueda* sólo puede ser tal *per recordationem [...] oblitumque me esse adhuc teneam*[57] [por medio del recuerdo (...) conservando aún el recuerdo de haberlo olvidado], como si, de algún modo, la hubiera tenido ya alguna vez, la hubiera perdido, y ello de un modo tal que aún sé del haberla perdido y con ello sé, de algún modo, de lo perdido mismo. O no lo he tenido nunca en absoluto y lo busco *per appetitum discendi incognitam*[58] [por medio del deseo de saber lo desconocido]. ("Buscar la vida", "preocupación por la vida".)

Nimirum habemus eam nescio quomodo[59] [Porque no lo he sabido, sin duda alguna, nunca]. "Querer la vida" – *vita beata:* es algo que *omnes volunt, et omnino qui nolit nemo est*[60] [todos quieren sin que haya nadie que no la quiera]. Cierto que el

[55] *Cfr. loc cit.*, pp. 791 ss.
[56] *Conf.* x, 6, 8; *PL* 32, p. 782.
[57] *Conf.* x, 20, 29; *PL* 32, p. 792.
[58] *Loc. cit.*
[59] *Loc. cit.*
[60] *Loc. cit.*

modo del tener es distinto. Unos sólo son *beati* cuando la poseen plenamente (cuando la "tienen" realmente), otros lo son ya en la *esperanza*, la poseen esperando. Este último es un *inferiore modo*, un nivel inferior de valores del tener o, lo que es igual, del *beatus esse*, aunque es superior al modo propio de quienes *nec re nec spe beati sunt*[61] [no son felices ni en la realidad ni en la esperanza]. También éstos desean, ciertamente, ser felices, y difícilmente podrían hacerlo de no poseer en algún sentido aquello a lo que tienden, la *beata vita*. Agustín se esfuerza infatigablemente por averiguar cómo está ahí y en condición de qué es tenida por estos últimos la *beata vita*. En cómo la recibimos o, respectivamente, perdemos todos es algo en lo que Agustín no quiere entrar ahora; sólo en si está en la *memoria*. Si está en ella, se planteará seguidamente otra pregunta relativa al modo como la *beata vita* está ahí, a cómo es experimentada y vivida. (¿Busca esto Agustín radicalmente? No, se mantiene en una consideración ordenadora y enmarcadora, y en el correspondiente sentido rector de relación y de referencia. Griego <x>, "católico". ¡Modo de fundamentación por invocación a una extensión general enteramente asumida como una conjetura, y además con una orientación *del orden de un punto de vista!* ¡Saber objetivo!)

Ya quedó claro arriba que por enteramente distintos que puedan ser los modos en que se posee la *beata vita, todos volunt* ("extendida de modo general", "todos" la tienen), y la queremos porque la amamos; y sólo podemos amarla en la medida en que tenemos también un conocimiento al respecto. Por diferentes que puedan ser las expresiones para la *beata vita*, todos comprenden, más allá de esta diversidad, un sentido idéntico y reconocen que la desean. Tal cosa no sería posible si esto a lo que se aspira no estuviera de algún modo en la *memoria*. (Comprensión de la palabra, del habla. Sentido existencial. *Qué* está ahí de modo general, y *cómo* está ahí.)

¿Es tenida la *beata vita* como presente al modo como la ciudad de Cartago está presente cuando la recuerda alguien que una vez la vio con los ojos de su cuerpo? Evidentemente no. {La problemática del contenido y la de orden relacional se entrecruzan sin escindirse.} Porque Cartago fue percibida por

[61] *Loc. cit.*

medio de los sentidos. Y esto no puede decirse de la *beata vita;* no es ninguna cosa material que tenga como modo de acceso genuinamente propio la percepción sensible. *Beata vita* no es, pues, sensible, es algo no sensible. De igual factura son los "números". ¿Está ahí la *beata vita* como son tenidos los números? No, los números están, ellos mismos, ahí; no hay que comenzar por tender a obtenerlos. Por el contrario: *vitam [...] beatam habemus in notitia, ideoque amamus eam, et tamen adhuc adipisci eam volumus ut beati simus*[62] [poseemos la vida (...) feliz en el conocimiento, y por eso la amamos, y también deseamos alcanzarla para ser felices]. (Dilucidar a la vez mediante la explicación del cómo del tener lo que ella es a tenor del modo de acceso y del tener averiguado. Digno de observación: por medio del sentido relacional y, respectivamente, del sentido de la ejecución. Lo que ella es: esta pregunta lleva al *cómo* es [ella] tenida. La *situación* de ejecución, de realización, existencia genuina. Apropiarse del "tener", que el tener se convierta en un "ser".)

Está, pues, ahí de un modo tal que tenemos "conocimiento" de ella, y precisamente por eso queremos tenerla realmente. Así ocurre, por ejemplo, con la elocuencia. Sabemos lo que es esto; y quienes no la tienen quieren poseerla. Pero aquí hemos obtenido la *notitia* percibiendo sensiblemente a otros que la poseen y alegrándonos de ello. Así, pues, en este caso hemos obtenido otra vez el conocimiento por medio de los sentidos y de otros seres humanos. Nada de ello vale en el caso de la *beata vita.* Agustín incluye aquí un paréntesis en el que conviene reparar: *quanquam nisi ex interiore notitia non delectarentur, neque hoc esse vellent nisi delectarentur*[63] [y es claro que no se alegrarían si no tuvieran un conocimiento interior de la elocuencia, ni desearían ser elocuentes, si no se alegraran con ello]. Aunque sólo extraen la alegría de la obtención exterior de conocimiento, no la querrían si no se alegraran en absoluto. (Esto es, en el ejemplo se dice sólo qué y cómo experimentamos un determinado qué, por el que nos alegramos. Pero ¿el

[62] *Conf.* x, 21, 30; *PL* 32, p. 792.

[63] *Loc. cit.* De acuerdo con la copia de O. Becker, Heidegger hizo un uso preferente de la edición de Lovaina, donde en lugar de *ex interiore notitia* figura *in exteriore notitia.* [N. del E. alemán.]

alegrarse mismo? Remisión radical al sí-mismo, facticidad genuina. Algo que como tal no puede ser en absoluto asumido por otros.)

El querer alegrarse (y, respectivamente, el querer alejar el dolor) es, pues, aquí motivo genuino: tener la alegría. ¿Tenemos acaso así finalmente la *beata vita* en la *memoria* como una alegría? *Fortasse ita* [Tal vez sea así]. Porque en la consideración hay que decir: aún no he visto sensiblemente mi alegría, ni la he oído, ni la he olido, ni la he gustado, ni tocado, *sed expertus sum in animo meo quando laetatus sum*[64] [la he experimentado en mi alma cuando ha estado alegre]. {"Sin mediación sensible", y experimentar existencia en *mi* ser.} (¿Está presente la *beata vita* en el querer alegrarse? En el modo en el que la *beata vita* está ya siempre ahí de alguna manera: *delectatio finis curae*[65] [el fin de la preocupación es el deleite].)

Y, por otra parte, la alegría es algo que puedo tener presente en mí incluso cuando estoy triste. Esto es, cuando la *beata vita* es representada de este modo, no necesito yo mismo ser ya *beatus,* sino que también puedo tenerla siendo *miser,* en la miseria (existencial): *tristis gaudium pristinum recolo*[66] [el gozo lo recuerdo aunque esté triste]. {¡Alegría y aquello sobre lo que versa, lo que alegra! Explicar más tarde *(cfr. tentatio)* con mayor precisión.} (Pero ¿qué es la alegría? ¿¡Un estado anímico, es decir, es la *beata vita* un ser psíquico!? ¡*Cfr.* cap. 25!)

Pero ¿cuándo y dónde he experimentado la *beata vita* para poder representármela y tenerla presente en el modo de la alegría, para amarla y aspirar a ella? Agustín tiene la respuesta: *Nec ego tantum, aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus. Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus*[67] [No soy yo solo, ni somos unos pocos, sino absolutamente todos los hombres los que queremos ser felices. Y esto no lo desearíamos con una voluntad tan decidida si no tuviéramos de ello conocimiento seguro]. Puesto que es cosa firme que todos la queremos, tenemos que tener también conocimientos seguros al respecto.

[64] *Conf.* x, 21, 30; *PL* 32, p. 793.
[65] *Cfr. Enarrationes in Psalmos* vii, 9; *PL* 36, p. 103.
[66] *Conf.* x, 21, 30; *PL* 32, p. 793.
[67] *Conf.* x, 21, 31; *PL* 32, p. 793.

Que este querer es cosa firme resulta evidente incluso en el caso extremo de que uno quiera lo contrario de lo que quiere el otro. Por el mismo motivo, el uno quiere "ser militar" *(militare)*, y el otro no: *si autem ab eis quaeratur, utrum beati esse velint, fieri possit ut uterque statim se sine ulla dubitatione dicat optare; [...] Nam forte quoniam alius hinc, alius inde gaudet; [...] Quod etsi alius hinc, alius illinc assequitur; unum est tamen quo pervenire omnes nituntur ut gaudeant*[68] [si se les pregunta si quieren ser felices, los dos responden al instante sin vacilación diciendo que sí quieren serlo; (...) Una de esas personas encuentra la felicidad en una cosa, la otra en otra; (...) Aunque unos la alcancen de una manera y otros de otra, el gozo es el fin único al que todos aspiran]. *Atque ipsum gaudium vitam beatam vocant*[69] [Y llaman al mismo gozo vida feliz]. Nadie puede, pues, decir que no ha experimentado algo así en sí mismo; tiene, pues, un conocimiento de ello. (Los motivos fácticos concretos son primero distintos, opuestos; en realidad, es lo mismo. *Ut quisque gaudeat* [Todos quieren poseer el gozo], ¡es decisivo!)

Y, seguidamente, se opone Agustín ante Dios a la creencia de que cualquier alegría ya experimentada es la verdadera, la *beata vita: Est enim gaudium quod [...] datur [...] eis qui te gratis colunt [...] Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est, et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur*[70] [Hay un gozo (...) que sólo se concede a los que te sirven desinteresadamente (...). La vida feliz no es más que gozar de ti, para ti y por ti; (...) eso es la vida feliz y no otra cosa. Los que creen que es otra cosa buscan otro gozo que no es el verdadero. Pero, aun así, su voluntad no se aparta de una cierta imagen de lo que es el verdadero gozo].

Así, pues, no está claro que *todos* aspiren a la *verdadera beata vita*. Más bien: *cadunt in id quod valent, eoque contenti sunt*[71] [porque son fuertes están abiertos a ella, por eso están alegres]. Consiguen lo que a ellos mismos les es posible, pre-

[68] *Loc. cit.*
[69] *Loc. cit.*
[70] *Conf.* x, 22, 32; *PL* 32, p. 793.
[71] *Conf.* x, 23, 33; *PL* 32, p. 793.

cisamente lo que está a su disposición, lo que les resulta cómodamente alcanzable en su entorno, y no sólo en él, de las cosas importantes del mundo y de ellos mismos. (La *beata vita* como tal, y en orden al cómo de su ser-ahí, es una, formalmente hablando. En realidad, lo que está en juego es el individuo particular, el modo *como* se apropia de ella. Hay *una* vida verdadera; vida, y precisamente ella, para cada uno. *Cfr.* el curso de las siguientes explicaciones.)

Lo que, por el contrario, no está así disponible para ellos, lo que no está ahí simplemente para asirlo, *non tantum volunt, quantum sat est ut valeant*[72] [no lo desean tan intensamente como es preciso quererlo para conseguirlo], eso ya no lo desean tanto, no concentran su voluntad en ello, prescinden y se desentienden de ello, pero no como una "posibilidad" lo suficientemente efectiva como para que fuera factible adueñarse de ella. Falta hasta tal punto la preocupación al respecto que, precisamente porque en ella se objetiva por vez primera en su modo genuino, no está realmente ahí. (Algo, pues, que sólo pasa a estar ahí en su verdadero nexo de ejecución. Tiene que haber irrumpido —existencialmente— no en la ocupación con los contenidos al nivel del enfoque, sino en el nexo fáctico de ejecución articulado de un modo determinado.)

b) El "gaudium de veritate"

En cierto modo, por ejemplo, todos quieren la verdad; prefieren la *veritas* a la *falsitas* (error), y esto tan fácil y abiertamente como en el caso de la *vita beata.* (Hay una conexión con el general *velle gaudere – gaudium de veritate* [querer gozar – gozo de la verdad]. "Generalidad", universalidad – comprender fáctica e históricamente, en un determinado nivel de la vida fáctica. "Generalidad" es un sentido genuino, sólo que deformado por la filosofía griega, tiene que ser recuperado de nuevo en la unidad histórico-existencial.)

Beata quippe vita est gaudium de veritate[73] [Así, pues, la vida feliz es el gozo de la verdad]. Esta alegría la han experimenta-

[72] *Loc cit.*
[73] *Loc. cit.*

do allí donde en su vida les ha salido al encuentro de algún modo la verdad. Y ¿dónde, de qué modo se han encontrado con la verdad? Precisamente allí donde no quieren ser engañados. Muchos hombres quieren, ciertamente, engañar a otros, pero ellos mismos no quieren ser engañados. En este no-querer-ellos-mismos-ser-engañados, en este esfuerzo por evitarlo, son llevados por un sentido de la verdad. Ni la amarían ni podrían amarla, no podrían encontrar su gozo en ella *nissi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum*[74] [de no existir en su memoria un cierto conocimiento de la verdad]. (En ese no querer suyo que rechaza el error se aferran a la *veritas*, esto es, el propio rechazo se conserva en la *delectatio veritatis. Amant enim et ipsam, quia falli nolunt*[75] [Aman la verdad estos hombres que no quieren ser engañados]. *Veritas est vera beata vita: "Veritas"* [La verdad es la verdadera vida feliz: "Verdad"].)

c) La "veritas" en el camino hacia abajo

Se alegran, pues, de alguna manera y se esfuerzan por la verdad. Pero ¿por qué no están, a pesar de todo, en la *beata vita,* en la verdadera, que tú, Dios mismo *("Veritas"),* eres? *Cur ergo non de illa gaudent?*[76] [¿Por qué entonces no gozan de la verdad?]. ¿Por qué no tienen viva dentro de sí la alegría que corresponde a tal *veritas? Quia fortius occupantur in aliis*[77] [Porque se ocupan más de otras cosas]. Aquello a lo que, en su agitación, pasan a dedicarse, las bajezas a las que se entregan, los hace todavía más desgraciados *(potius miseros:* los lleva a perder de modo creciente la vida feliz), como si lo que está ahí *tenuiter* [sutilmente] en la *memoria,* ese algo de verdad, pudiera hacerlos *beati.* {Lo que débilmente y de modo apenas audible, entre el ruido interior de la agitación y el alboroto, deja oír su voz reclamando sus derechos. ¡*Cfr.* el habla interior en el *confiteri,* caps. 1-5!} *Adhuc enim modicum lumen est in hominibus*[78] [Hay todavía un poco de luz en los hombres], aún hay

[74] *Conf.* x, 23, 33; *PL* 32, p. 794.
[75] *Loc. cit.*
[76] *Loc. cit.*
[77] *Loc. cit.*
[78] *Conf.* x, 23, 33; *PL* 32, p. 794.

un mínimo de "luz". (Aquí *lumen* tiene un sentido existencial de ejecución muy específico en el experimento intramundano fáctico y no tiene que ser tomado metafísica y cósmicamente.)

¿A qué se debe, pues, que la *auténtica* verdad no sea amada, sino más bien odiada, cuando aparentemente el esfuerzo por conseguirla no es fatigoso, es algo que está ahí (naturalmente) de suyo? *Cur autem veritas parit odium, et inimicus eis factus est homo tuus verum praedicans [...]?*[79] [¿Por qué la verdad engendra el odio y un hombre que es tuyo, que predica la verdad, se convierte en enemigo (...)?].

En la vida fáctica los seres humanos vislumbran de una u otra manera algo justo y valioso y viven en y para ellos desde el reconocimiento de su importancia. En la medida en que este "vivir" y este experimentar es ya un entregarse a ello, un ponerse en camino hacia ello, es y se convierte a la vez en aquello que da satisfacción al esfuerzo por la verdad. *Hoc quod amant velint esse veritatem*[80] [Quisieran que esto que aman fuera la verdad], esa verdad que es precisamente lo que se ama, algo en cuyo amor se cree a través de la tradición, de la moda, de la comodidad, del miedo a la inquietud, del miedo a sentirse de repente en el vacío, algo que es precisamente en y con esta caída hacia abajo de la ejecución lo que pasa a convertirse en la "verdad". Una verdad que es ella misma, y su sentido, asumida en esta modificación, esto es, no se retrocede sólo desde el vacío, sino real y primariamente desde el movimiento hacia ello. *(Veritas {veritas* y *beata vita:* verdad existencial} en el camino hacia abajo, pero latiendo incluso aquí el residuo "genuino" de la querencia de seguridad; no necesita solidificarse hasta el punto de convertirse en "morada", éste es sólo el aspecto de la cosa relativo al contenido y no afecta a lo esencial. Puedo vivir en la "morada" sin tener tal, es más, incluso cuando inicio un proceso desde la construcción y la interrupción de la morada, he fortificado el final en términos de morada. "Morada", un sentido de ejecución y de relación y referencia. Jaspers no puede hablar de "totalidad" y "vida" y "proceso", cualquier cosa que sea lo que con tal quiere significar, le dé el nombre que le dé.)

[79] *Conf.* x, 23, 34; *PL* 32, p. 794.
[80] *Loc. cit.*

No quieren sentirse atemorizados por esto y, desde luego, por la motivación, genuina en su caso en algún sentido, de no querer ser engañados, esto es, alejados de aquello que tienen por verdad. *Nolunt convinci quod falsi sint*[81] [No quieren dejarse convencer de que están equivocados], se niegan a reconocer su error. Un esfuerzo asumido, en cualquier caso, de modo no genuino ni radical (¡caída hacia abajo!) por la verdad los mantiene aferrados al error. (Dependiendo ello bien poco del qué del contenido; todo radica en él cómo.)

Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem[82] [Aman la verdad cuando se manifiesta a sí misma, la odian cuando les pone de manifiesto a ellos], la aman {cuando es posible desasirse para ir hacia ella} cuando sale luminosamente a su encuentro {les coge y "supera" como y por medio de su "brillo"}, cuando pueden obtener una satisfacción de orden estético de tanto fulgor, dejándose así llevar hasta la dejadez y el desasimiento. Pero la odian cuando les golpea el cuerpo. Cuando les afecta directamente y les sacude, cuando pone en cuestión su propia facticidad y su existencia; entonces es mejor apartar a tiempo de ella la vista y entusiasmarse con todos los lugares comunes y los estribillos que ellos mismos gustan de ofrecerse.[83]

Así, pues, los seres humanos desean, ciertamente, que la "verdad" se les manifieste, que nada se les cierre (estéticamente), pero ellos mismos se atrincheran en contra: *ab ea manifestari nolunt*[84] [no quieren ser descubiertos por ella].

Pero ¿qué consigue el hombre de este modo? Que la verdad permanezca oculta, aunque él no lo esté ante ella. Pero lo que hay ahora que comprender es sencillamente lo siguiente: que también en este atrincherarse contra la verdad, en este cerrarse a ella, el hombre la ama más que al error, esforzándose así por la *beata vita.*

Pero la auténtica *beata vita* sólo la tendrá quien *sine interpellante molestia*[85] [sin molestia turbadora], sin pesadumbre,

[81] *Conf.* x, 23, 34; *PL* 32, p. 794.
[82] *Loc. cit.*
[83] En la transcripción de F. Schalk: "para entusiasmarse en su propio brillo". [N. del E. alemán.]
[84] *Conf.* x, 23, 34; *PL* 32, p. 794.
[85] *Cfr.* §17.

sin cuanto lo retrae, sin inauténtica, cómoda y autoenmascaradora obcecación ama *la veritas sola, per quam vera sunt omnia*[86] [sola verdad, que hace que sean verdaderas todas las cosas].

Beata vita es *gaudium,* y concretamente *gaudium* de la verdad, entendido como *referido* existencialmente a la *vita beata.* (En el camino de la vida, con todo, la irrupción de la filosofía griega.)

§11. El cómo del preguntar y del oír. Capítulos vigesimocuarto al vigesimoséptimo

Buscando lo que ama cuando ama a Dios no ha encontrado nada *extra memoriam* [fuera de la memoria]. *(Extra* en un doble sentido: *1)* en la medida en que el buscar y el encontrar están por entero en la *memoria; 2)* en la medida en que la propia *beata vita* no es un *extra* [algo situado fuera] como objeto. Pero Dios, por el contrario, no es nada *psíquico.)*

Y lo que ha encontrado de él (de algún modo, verdad), esto es tal *en* la *memoria,* lo que se representa en ella, *ex quo didicit* [de lo que esparce], desde que *didicit* {donde y desde cuando es accesible la verdad, en relación con – de ahí la *cura de vita beata* [inquietud por la vida feliz], con ello en el camino hacia Dios}. *Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem*[87] [Donde encontré la verdad, allí encontré a mi Dios, la verdad misma]. En la medida, pues, en que la verdad es algo que tengo en la *memoria,* lo que en ella resulta [como tal] accesible, encuentro ahí a Dios, *cum reminiscor tui et delector in te*[88] [cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti]. (Dios mismo está ya con ello ahí de alguna manera, aunque sólo *tenuiter.)* {Modos de acceso: en el *delectari gaudium de veritate; reminisci tui – delectari in te* [deleitarse, goce de la verdad; recordarte – deleitarse en ti]. Análogamente al interés por la retórica: "Buscar y tener-a-Dios rodeado de – motivado por".} Honras, pues, oh Dios, la *memoria,* viviendo en ella. Pero *in*

[86] *Conf.* x, 23, 34; *PL* 32, p. 794.
[87] *Conf.* x, 24, 35; *PL* 32, p. 794.
[88] *Loc. cit.*

qua ejus parte maneas, hoc considero[89] [voy a tratar ahora de averiguar en qué parte de ella tienes tu morada]. No en la representación de cosas corpóreas, como tampoco te he encontrado, *ubi commendavi affectiones animi mei*[90] [allí donde situé las afecciones de mi alma], allí donde he depositado mis vivencias y mis estados de ánimo. Y tampoco estabas allí donde el alma se tiene a sí misma, *quoniam sui quoque meminit animus*[91] [porque también el alma se recuerda a sí misma]. Tú mismo no eres una *affectio viventis, qualis est cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur, et quidquid hujusmodi est; ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es*[92] [afección vital, como la que se siente cuando nos alegramos, nos entristecemos, deseamos, tememos, recordamos, olvidamos y otras cosas parecidas; tampoco eres el alma misma, puesto que eres el Señor Dios del alma]. *(Dominus Deus animi:* por tanto, tampoco simplemente un objeto especial. Agustín renuncia a caracterizar regionalmente lo que quiere decir *Dominus* {pero que no por ello deja de ser *incommutabilis*}.)

Et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia[93] [Mientras todas estas cosas cambian, tú permaneces inmutable por encima de todas ellas]. No eres algo así como el alma, pero *habitas certe in ea*[94] [tienes ciertamente en ella tu morada], aunque no hay nada aquí como lugar y espacio, y carece de sentido preguntarse por el "dónde". (Dios no puede ser tal objeto material ni siquiera como vivencia, como nexo vivencial; no tiene el sentido ontológico del *summum bonum. Cfr. delectatio.)*

Pero de alguna parte debe proceder mi conocimiento de ti, desde alguna parte tienen que haber entrado en la *memoria: inveni te [...] in te supra me*[95] [te encontré (...) en ti, que estás por encima de mí].

Ubique, veritas [Y ahí, está la verdad]: en todo conocer, sea

[89] *Conf.* x, 25, 36; *PL* 32, p. 794.
[90] *Conf.* x, 25, 36; *PL* 32, p. 795.
[91] *Loc. cit.*
[92] *Loc. cit.*
[93] *Loc. cit.*
[94] *Loc. cit.*
[95] *Conf.* x, 26, 37; *PL* 32, p. 795.

lo que fuere lo conocido y sea *quien* fuere el que conoce. Muchos te preguntan, y muy distintas cosas son las que te preguntan, y tú respondes. (Tú estás aquí por todos, cualquiera puede hablar contigo, estar *ante* ti.)

Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt[96] [Respondes con claridad (nítidamente, puramente, con autenticidad), pero no todos lo entienden *(audire:* "comprender", esto es, un modo de la ejecución), con claridad]. O que blasfemando fútilmente se proceda a convertirte en objeto de intuiciones de esencias —lo que todavía es algunos grados más grave que las pruebas de la existencia de Dios es criticarlas con gesto de superioridad—, jugando así a tu costa a renovador religioso. Todo depende, pues, del oír verdadero, del *cómo* de la actitud que se asume al preguntar, del querer oír. En modo alguno que sobre ti se especule simplemente a efectos de una curiosidad cómoda. Todos buscan allí —*de allí* es de donde quieren algo— consejo, pero no siempre *oyen* lo que realmente quieren. Toman aquello por lo que en ese preciso momento se esfuerzan como lo auténtico, sin preguntar, esto es, quieren oír algo *en vista de ello;* esto es, en el fondo no son capaces de oír, de mantenerse en actitud abierta. Toda su atención se concentra en escuchar lo que les "conviene", y no son capaces de convertir eso que oyen, que tal vez "no les conviene", en aquello por lo que realmente deberían preocuparse. (La pregunta acerca de *dónde* encuentro a Dios se ha transformado en la discusión de las condiciones del conocimiento de Dios, y esto abre la puerta, aguzando el filo, al problema de lo que yo mismo soy; de tal modo que finalmente permanece esta misma "pregunta", sólo que con otra figura de ejecución.) Nada se avanza, pues, en el ámbito del "preguntar" y del "oír" si la apropiación de su cómo no ha sido hecha, ella misma, de modo genuino. Y el propio Agustín reconoce: *Sero te amavi*[97] [Tarde te amé], tarde he llegado al nivel de la vida fáctica, en el que me he puesto en situación de amarte. *(Amavi:* nexo de sentido de ejecución: *Nemo quippe vivit in quacumque vita, sine tribus istis animae affectionibus, credendi, sperandi, amandi*[98] [Por-

[96] *Loc. cit.*
[97] *Conf.* x, 27, 38; *PL* 32, p. 795.
[98] Sermones CXCVIII, 2; *PL* 38, p. 1024.

que nadie vive en ninguna vida que no haga suyos los afectos del ánimo de su gente, creyendo, esperando, amando].) *Et in ista formosa quae fecisti, deformis iruebam*[99] [Y como un ser envilecido me lanzaba sobre las cosas hermosas que tú has creado], me arrojo, sí, al mundo y a las cosas que pasan por *formosa,* de configuración bella, capaces de causar impresión y que anuncian algo importante, de modo que se apoderó de mí y mi querer conocer pasó a esforzarse en ello, pero *deformis irruebam,* yo mismo no estaba en *la* forma, no tenía *el* ser que es el genuino de uno mismo. *Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*[100] [Me tocaste y me abrasé en tu paz].

§12. El "curare" como rasgo fundamental de la vida fáctica. Capítulos vigesimoctavo y vigesimonoveno

a) La dispersión de la vida

Deformis es mi vida. No por disculparse, sino precisamente para arrojarse sin contemplaciones lejos de sí y para ganarse desde esta distancia implacable, deja Agustín claro que la "vida" no es un paseo y precisamente la ocasión menos adecuada para darse importancia. *Oneri mihi sum*[101] [Soy una carga para mí]. Es algo de una naturaleza tal que el sentido de ejecución (existencialmente constitutivo) del mantenerse-abierto-para, que irrumpe expectante, sólo puede ser *tota spes [...] non nisi in magna valde misericordia [Dei]*[102] [toda mi esperanza (...) no descansa más que en tu inmensa misericordia]. (¡Esperanza desde la desesperación!) Y esta compasión está precisamente en justa correspondencia con lo digna de compasión que es esta vida: es un *iubere – iubes continentiam* [ordenar – ordenas la continencia, el dominio de ti mismo]. *(Iubere: directio cordis, cogitationis – finis curae!* [Dirigir: dirección del corazón, del pensamiento, del deleite – ¡fin de la inquietud!]. *Cfr. Et diriges justum, scrutans corda et renes*

[99] Conf. x, 27, 38, *PL* 32; p. 795.
[100] *Loc. cit.*
[101] *Conf.* x, 28, 39; *PL* 32, p. 795.
[102] *Conf.* x, 29, 40; *PL* 32, p. 796.

Deus[103] [Y diriges, Dios, al justo, escrutando los corazones y los riñones].

Porque *in multa defluximus*[104] [nos hemos dispersado en muchas cosas], nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión. Tú fomentas el movimiento contrario, el movimiento contra la dispersión, contra el desmoronarse de la vida. *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum [necessarium – Deum?]*[105] [Por la continencia somos reunidos y congregados en la unidad (¿Dios uno y necesario?)].

En esta esperanza decisiva vive el esfuerzo genuino por la *continentia*, que no acaba. (No "moderación", aquí se pierde precisamente el sentido positivo, sino "mantener reunido", arrancar de la *defluxio* [dispersión], desconfiar de ella.) Quien realmente es *continens* [continente], *cogitet quid sibi desit, non quid adsit*[106] [piensa en lo que le falta, no en lo que le asiste]. Y siempre habrá algo que le falte. Porque la vida no es en realidad otra cosa que una tentación constante. *Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*[107] [¿Acaso no es la vida humana sobre la tierra una tentación sin resquicio alguno?] Importa captar más precisa y exactamente este carácter fundamental, la *tentatio*, en el que Agustín experimenta la vida fáctica y comprende a partir de ahí en qué medida quien vive en esta claridad y en este nivel de ejecución es para sí mismo necesariamente una carga.

Tolerari iubes: molestias et difficultates[108] [Ordenas tolerar: molestias y dificultades], no sólo sobrellevar las molestias y dificultades, sino asumirlas como tales, es decir, sin llegar con todo a amarlas —esto es, a hacer en el fondo de las dificultades un goce {*delectari* [deleitarse] como hacérselo fácil}, a acomodarse a ellas—, sino arreglárselas de *tal modo* que el *tolerare* mismo sea lo decisivo. *Nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat*[109] [Nadie ama lo que soporta, aunque ame soportarlo]. El *tolerare* circunscribe un nexo específico de ejecución, en el

[103] *Enarrationes in Psalmos* VII, 9 (v. 10); *PL* 36, p. 103.
[104] *Conf.* X, 29, 40; *PL* 32, p. 796.
[105] *Loc. cit.*
[106] *Sermones* CCCLIV, 5, 5; *PL* 39, p. 1565.
[107] *Conf.* X, 28, 39; *PL* 32, p. 796.
[108] *Conf.* X, 28, 39; *PL* 32, p. 795.
[109] *Conf.* X, 28, 39; *PL* 32, p. 796.

que no cabe operar aisladamente, sino que se desarrolla a partir de y se mueve en una dirección característica fundamental de la vida fáctica, en la que a la vez la *tentatio* encuentra su sentido y motivación y en orden a la que resulta comprensible hasta qué punto "hay" *molestiae* y *difficultates.*

b) La escisión de la vida

El *in multa defluere* [dispersarse en muchas cosas] es un dejarse llevar orientado por y en la *delectatio,* que la vida mundana reclama en la diversidad de sus aspectos llamativos —*multum* ha de ser entendido así—. *(Cfr.* arriba: p. 47: *cadunt* [están abiertos] y el contramovimiento existencial. *Multum* es lo diverso, *unum* es lo genuino, lo auténtico; *cfr.* Aristóteles: οὐσία - τόδε τι.)

En la dispersión se conforma la vida fáctica a partir de sí misma y para sí misma en una dirección determinada de sus posibles situaciones, esperadas en y con la propia dispersión: *delectatio finis curae* [el fin de la preocupación es el deleite]. Ahora bien, este *curare* [preocuparse por] tiene un sentido relacional cambiante en el nexo fáctico-histórico de la vida. {Nexo fenomenológico entre *curare* como preocupación *(vox media)* y *uti* [usar] como ocuparse de algo (preocupadamente).} Se realiza como *timere* y *desiderare,* como un tener temor de algo (retroceder ante ello) y un tener el deseo de algo (intentar hacerse con ello, esforzarse y agotarse por ello). El *multum* es lo diverso, la multiplicidad de las dimensiones relevantes que afectan mi vida y en lo que vivo. Dimensiones que unas veces son *prospera* (y, en consecuencia, favorables, convenientes, incitantes) y otras veces son *adversa* (y, por tanto, inhibitorias, opuestas a aquello a lo que uno tiende). Cuando experimento {¡alejarse furtivamente de algo! ¡Acercarse furtivamente a algo! – a un paso realmente del "miedo"} *adversa,* esta experiencia no es simplemente un pasar a conocer unas determinadas cosas, sino que *prospera in adversis desidero*[110] [en la adversidad deseo la prosperidad]. Este deseo de la prosperidad que está ahí, que acompaña a la adversidad, muestra cómo la experiencia de lo adverso viene inscrita en un *hori-*

[110] *Loc. cit.*

zonte de expectativas fáctico-concreto. Se realiza históricamente, en un determinado sentido. {Lo "histórico" no debe ser destacado en el debate; hay más bien que caracterizarlo objetivamente como "dinámica" y "escisión".} Este ser-ahí-con no viene simplemente pegado al sentido del fenómeno de la experiencia de lo adverso, sino determinado por él (en la medida en que el experimento es *cura* [preocupación por, inquietud] y tiene *aliquid delectationis* [algo de deleite]. Yo sólo experimento una contracorriente, algo que viene contra mí, cuando y en la medida en que yo mismo vivo en una *delectatio, cura prosperorum* [en un deleite, preocupación por la prosperidad]).

Y *adversa in prosperis timeo*[111] [en la prosperidad temo la adversidad]. Nuevamente está ahí, en el recibir y aumentar lo conveniente, el temor de lo inhibitorio. {Sólo en la medida en que lo otro vive juntamente con ello (¿qué quiere decir esto existencial y fácticamente?), puedo vivir en lo uno.} Nuevamente está la vida fáctica en lo histórico. El sí-mismo es asumido en un experimentar histórico —aunque a menudo sólo "débilmente"—. Motivo fundamental: lo histórico en la propia *cura*.

Si a este singular coexistir conjunto de sentidos diferentes de relación de la preocupación en la experiencia de la vida fáctica o, respectivamente, de su agitación le damos el nombre de "escisión", pasamos a encontrarnos con un concepto objetivamente caracterizador útil en tanto en cuanto no aspire a dar el sentido genuino del fenómeno.

Está claro que un "primer" acompañarse escindido de *timor* y *desiderium (cupiditas) {tentatori ianuae duae* [las dos puertas del tentador]} lleva ya consigo nuevas [escisiones] en sí; y sería éste el suelo abonado para antítesis dialécticas, es decir, para un liquidar, como en un juego, cosas que no soportan tal.

Estas experiencias preocupadas no están simplemente ahí como en una corriente anímica, sino que se han tenido en el experimentar —(este venir-a-ser tenidas en su "sentido")—, y ciertamente no en el nuevo constatar teórico del hacerse con un conocimiento, sino en un experimentar él mismo en una preocupación {una posible pregunta por el *regresus* sería una pregunta errada. ¡Actitud errada!}: como *flendum* [estar triste] o, respectivamente, *laetandum* [estar alegre], como *malum* o

[111] *Loc. cit.*

bonum, esto es, de un modo tal que no sólo da lugar a una escisión el ir conjuntos *desiderium* y *timor*, sino a que esta escisión sea nuevamente experimentada como escindida en cada una de sus direcciones, el *desiderium* como *flendum*, respectivamente, *bonum*, *maeror* [estar afligido] como *laetandum*, respectivamente, *malum*. {Esto es, esta condición escindida de dos planos, objetivamente hablando, en realidad primaria, aproxima y concreta la "exposición". Dando un paso atrás, y visto interpretativamente, este nexo de ejecución es inicio de una expresión existencial. Exis[tenc]ial – problema.} Y la cuestión es precisamente en qué *modo de preocupación* han de ser ejecutadas estas experiencias preocupadas. Estas experiencias preocupadas empujan de acuerdo con su propio sentido —el *finis curae delectatio*— a un determinado modo de ejecución. Lo que está en juego no es sólo la inseguridad, sino el peligro de ceder al "empujón" y caer en lo no genuino, en lo inauténtico.

La ejecución de la experiencia lo es siempre, en consecuencia, por su propia especificidad, en inseguridad. No hay *medius locus* [lugar intermedio] alguno en el nexo de experiencia en el que no tengamos que encontrarnos con las posibilidades opuestas, de modo que Agustín se ve obligado a decir: *ex qua parte stet victoria nescio*[112] [no sé de qué lado está la victoria] (hacia dónde se inclina finalmente la propia vida). *{Cfr.* cap. 21, n. 30. *Quaestio mihi factus sum* [Me he convertido en un problema para mí mismo]. ¡Esta *quaestio* no es una mera reflexión en un estado de ánimo dominado por el mal humor! *Vita: ego – quaestio. Oneri [moles] mihi sum* [Vida: yo – problema. Soy una carga para mí].} En el experimentar como tal sale a la luz un desgarramiento infernal. *Ecce vulnera mea non abscondo*,[113] mira, no oculto mis "heridas". Y conectando con Sab. 8, 21 caracteriza ya Agustín como una adquisición de un conocimiento valioso el comprender que la *continentia* limitada a las propias fuerzas es algo de lo que no cabe esperar nada, y que si de algún modo ha de ser "tenida", entonces ha de venir dada.

Pero aún no se ve claro en qué nexo está la *tentatio* misma con esta condición desgarrada de los fenómenos, hasta qué

[112] *Conf.* x, 28, 39; *PL* 32, p. 795.
[113] *Loc. cit.*

punto *vita est tota tentatio sine ullo interstitio* [la vida es toda tentación sin resquicio alguno]. ¿No se ocupa acaso Agustín tan sólo de esta cuestión en los siguientes capítulos y hasta el final? Pero salta a la vista que a él mismo le resulta cada vez más difícil. La consideración se vuelve cada vez más lenta, más áspera, y Agustín se ve precisado a recurrir a la más dúctil de las dialécticas para aprehender lo que, de la oscuridad anímica, saca a la luz al interrogar del modo más implacable a los arcanos en busca de comprensión. Y para aprehenderlo, sobre todo, de un modo tal que desemboque en la dirección fundamental de sus *Confesiones* y del libro x.

Con excesiva facilidad se tiende a no ver en las consideraciones siguientes otra cosa que reflexiones ingeniosas de un "moralista" pedante. O a perderse en sorprendentes análisis psicológicos particulares. En ambos casos se ha perdido la auténtica línea de la comprensión. Es imprescindible ver precisamente estos capítulos en conexión con el problema genuino —buscar a Dios—, iluminar y clarificar este problema desde la perspectiva de este capítulo. Pero tampoco esto deja de presentar dificultades más que suficientes, y la interpretación —incluso en el nivel genuino de ejecución— no tiene como aspiración, presentada así contemporáneamente, sino el permitir la confrontación con las dificultades. Pero también aquí nos encontramos con una restricción esencial, en la medida en que la interpretación es una interpretación fenomenológica y no teológica. La diferencia y la relación entre ambas no ha de ser tratada teórica y científicamente, sino "históricamente".

El propio Agustín ve claro que sus consideraciones no pueden acabar y ser comprendidas sin más: *Ecce ubi sum: flete mecum, et pro me flete, qui aliquid boni vobiscum intus agitis unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent*[114] [Éste es el estado en que me encuentro. Llorad conmigo y llorad por mí los que hacéis algo bueno con vosotros mismos en vuestro interior, de donde proceden las obras. Porque a los que no lo hacéis no os importarán estas cosas mías]. Pregunta: *Numquid non tentatio est vita humana?* [¿Acaso no es ten-

[114] *Conf.* x, 33, 50; *PL* 32, p. 800.

tación la vida humana?] {Dar, interpretando anticipadamente, las direcciones de significado de *vita* y *tentatio*. *(Molestia)* Facticidad.}

§13. La primera forma de la "tentatio": "concupiscentia carnis". Capítulos vigesimotercero al trigesimocuarto

a) Las tres direcciones de la posibilidad de la "defluxio"

El propio Agustín es perfectamente consciente de las siguientes condiciones para la comprensión genuina de los capítulos posteriores: *Nam qui non intus agitis aliquid boni, non vos haec movent* [Porque a los que no hacéis algo bueno con vosotros mismos en vuestro interior no os importarán estas cosas mías]. En la medida, pues, en que no hagáis algo con vosotros mismos —preocupado cada uno de algún modo por sí mismo en orden a la ejecución de lo bueno— y no os limitéis a esforzaros en ello en el terreno de la tendencia representada y del deseo, sino en el de su efectuación y cumplimiento concretos, esto no os moverá, no os dirá nada ni os importará. Esta llamada de atención explícita sobre una condición esencial de la comprensión opera ya también de modo implícito y no expreso en la exposición sobre la difusión común del *delectari* y de la aspiración a la *beata vita*. {Lo que implica la operatividad ahí, asimismo, de un aspecto fundamental ahistórico, cósico-vital.} No se trata, pues, de proceder por vez primera a implantarlo, sino de tropezar con ello y llevarlo ejecutivamente a primer plano y ponerlo genuinamente en obra.

El *iubere* es *iubere continentiam et iustitiam* [ordenar la práctica de la continencia y de la justicia]. *Duces iustum* [conduces al justo]. Hay que dejar a un lado el concepto de *iustitia* y su versión genuina, las dificultades de Pablo y de Lutero, y a partir de ahí los problemas teológicos, esto es, a la vez auténticamente existenciales, enteramente nuevos. Se trata ahora exclusivamente de averiguar a qué se refiere la *continentia* y qué es lo que afecta. Tres direcciones del *defluere*, de la posibilidad de dispersión y del peligro. ("Peligro" aquí no en sentido objetivo.) Visto desde fuera, parece como si Agustín optara

por dar una clasificación cómoda de las diferentes direcciones de la *concupiscentia,* "concupiscencia". *Con-cupiscere:* desear conjuntamente también una concentración, pero de un tipo tal que lo concentrado es precisamente lo mundano-"objetivo" y el sí-mismo es arrastrado a ello. De acuerdo con su sentido, y mientras sólo haya eso, una clasificación no es un modo de comprensión y captación de los fenómenos de la *concupiscentia.* Y se verá hasta qué punto parece como si se estuviera ante un entretenido desmenuzamiento de arcanos y trasfondos anímicos. Pero no es en absoluto probable que Agustín hubiera tenido jamás "tiempo" en los años problemáticos para semejante ocupación.

Agustín lleva a cabo la "clasificación", como decimos provisionalmente, enlazando con 1 Jn 2, 15-17: Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷτὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ· ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμον ἐστίν. καὶ ὁ κὸσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα [No améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama el mundo, el amor del Padre no está en él. Puesto que todo lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas— no viene del Padre, sino del mundo. El mundo y sus concupiscencias pasa; pero quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre]. {Mundo: naturaleza - no divina; mundano - no espiritual; *terrena - Dei;* "mundo" en sentido fenomenológico. "Visión del mundo": desamparo y signo de desorientación, fenómeno de decadencia.}

1) *concupiscentia carnis* [concupiscencia de la carne], 2) *concupiscentia oculorum* [concupiscencia de los ojos], 3) *ambitio saeculi* [ambición del mundo]. Agustín no se limita a caracterizar estos fenómenos de modo exclusivamente objetivo, como algo que de alguna manera sobreviene, sino que su exposición es siempre una exposición en la actitud fundamental de la *confessio,* esto es, reconoce cómo de ello y en ello le asaltan tentaciones y cómo se comporta o intenta comportarse al respecto. *(Confiteri:* interpretación, ¡y aquí, ciertamente, en un

cómo por completo determinado!) {La verdadera interpretación a partir del final; ¡ahora, y de acuerdo con la actitud simplemente indicadora e interpretativa a propósito de los anteriores capítulos, nueva llamada de atención!}

b) El problema del "yo soy"

Ante todo, no considera el placer sensual en el sentido limitado de la vida sensual instintiva, en una actitud y desde un prisma teórico psicológico-biológico, sino atendiendo a los caracteres tal como los ha experimentado y los experimenta fácticamente, es decir, cuándo y cómo los encuentra: *malitiae diei et noctis* [con molestias e inquietudes tanto de día como de noche] ("a diario"). Cierto es que se ha obedecido el mandato de Dios, es decir, la renuncia al *concubitus*. Es más, ha seguido el consejo y ha elegido el celibato. *Sed adhuc vivunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit; et ocurrant mihi vigilanti quidem carentes viribus*[115] [Pero aún están vivas en mi memoria, de la que tanto he hablado, las imágenes de esas cosas que mi costumbre ha fijado en ella, y cuando estoy despierto, se me presentan ya privadas de fuerza. Pero, a pesar de todo, cuando duermo y sueño ganan fuerza sobre mí. *Numquid tunc ego non sum [...]?*[116] [¿Es que entonces (...) yo no soy yo?] ¿Qué ocurre con mi ser? (El problema es el "yo soy". Es decir, ¿qué ocurre con ello, qué es realmente? *Vita – quaestio.* Cuando paso del sueño a la vigilia, cuando ya no tienen poder sobre mí, "soy yo". Mi "ser" se determina de alguna manera a partir del sentido del evitar y del concluir. *Sum* = yo soy – existencia; está incitada y llevada a un ser y a un cambio de ser, de modo que precisamente con esta diferencia podría modificarse la existencia y, sin embargo, no se presta.)

En la vigilia me es dado mantenerme firme, incluso y precisamente cuando las tentaciones me asaltan más vivamente, cuando he de habérmelas con ellas. Cuando duermo y sueño caigo en ellas, aunque ahí sólo están las "imágenes". ¿Se cie-

[115] *Conf.* x, 30, 41; *PL* 32, p. 796.
[116] *Loc. cit.*

rra acaso también la *ratio* con los ojos, la posibilidad de decidir libremente, de valorar, de tener posiciones y de elegir? Y ¿cómo puede ser que en el sueño nos aferremos también a los principios, a las líneas de actitud y de elección asumidas, y resistamos a las tentaciones?

Et tamen tantum interest inter meipsum et meipsum, intra momentum quo hinc ad soporem transeo, vel huc inde retranseo![117] [Y, sin embargo, ¡qué diferencia tan grande entre yo mismo y otro yo mismo en el momento de pasar de la vigilia al sueño o del sueño a la vigilia!] Hay una diferencia, una distancia, una diversidad entre transiciones. (Y, sin embargo, no deja de haber aún de algún modo un "lo mismo" en todo "entre"; *transire* [pasar de esto a aquello] – *retransire* [pasar nuevamente de aquello a esto] – *sum*, esto desvela: "facticidad".) Pero esta diferencia no se limita a serlo en el sentido de que, en las diferentes situaciones, "yo" me comporte de modos diferentes, sino que precisamente mediante ello mismo me es dado experimentar que me he comportado —en el sueño, por ejemplo— de esta o de aquella manera, que yo mismo no estaba realmente ahí, de tal modo que *evigilantes ad conscientiae requiem redeamus; ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus*[118] [al despertar volvemos a la paz de la consciencia y, por la diferencia que hay entre estar dormido y estar despierto, descubrimos que, en realidad, no hemos hecho lo que lamentamos que haya ocurrido en nosotros de la manera que sea]. Precisamente en la "transición" hacemos en nosotros mismos la curiosa experiencia de que hay algo *quod nos non fecimus* [que no hemos hecho nosotros], algo que no ha sido ejecutado *por nosotros, quod in nobis factum est* [que ha sido hecho en nosotros], pero que tiene lugar, que ocurre en nosotros, de tal modo que nos sentimos de alguna manera conturbados por ello; algo que es en nosotros, que nosotros mismos "somos" y, sin embargo, no somos. Concepto de *molestia.* A tener en cuenta en qué nexos y contextos de experiencia, y perteneciendo, en consecuencia, a quiénes, florece [?] esta "diferencia" ("en la consciencia"). Y ahora resulta visible a

[117] *Loc. cit.*
[118] *Conf.* x, 30, 41; *PL* 32, pp. 796 y ss.

partir de lo experimentado: ninguna coordinación. No se ha dicho nada con escisión y división, y similares, sino cómo a partir de ahí se determina *me ipsum,* mi ser mismo, en su plena facticidad. Es decir, que resulta necesario no tomar las experiencias, incluidas las oníricas, como "procesos", sino en su cómo enteramente fáctico, en el que tengo el mundo y mi vida y soy yo. Hay que dejar a un lado todas las divisiones formuladas teóricamente, como cuerpo y alma, sensibilidad y razón, cuerpo y espíritu, y similares. El sentido decisivo de los fenómenos no radica primariamente aquí.

c) "Voluptas"

Los *languores animae* [desfallecimientos y debilidades del alma] están a merced de la *misericordia* de Dios, *ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea*[119] [para poder acceder así a la paz completa que contigo tendría todo mi ser interior y exterior]. En esta esperanza hay un determinado ideal – cuyo origen y ser ideal – *(die quies)* [reposo final de la jornada].

Est alia malitia diei[120] [Otras preocupaciones y molestias tiene el día]. Queda aquí enteramente claro cómo percibe Agustín estas experiencias: preocupaciones de su jornada. Esta cotidianeidad (día y noche) engloba comidas y demás medios de recuperación. *Reficimus enim quotidianas ruinas corporis edendo et bibendo*[121] [Tenemos que reparar con la comida y la bebida las fuerzas del cuerpo perdidas cada día]. Portamos, pues, en nosotros mismos una *indigentia.* Somos un *corruptibile* y hemos de sobrellevar con dificultad esa carga. *Nunc autem suavis est mihi necessitas*[122] [La necesidad de estas cosas me resulta agradable]. Hago de esa "necesidad" —que remite siempre a una servidumbre y a una menesterosidad (que han de ser vistas siempre en esta plena relevancia significativa)— un placer. Me resulta incluso agradable ese reclamar y

[119] *Conf.* x, 30, 42; *PL* 32, p. 797.
[120] *Conf.* x, 31, 43; *PL* 32, p. 797.
[121] *Loc. cit.*
[122] *Loc. cit.*

apetecer constante desde la necesidad. Porque, ciertamente, *fames et sitis* [el hambre y la sed] son y pueden ser *dolores, urunt, et sicut febris necant*[123] [producen desazón, y matan como la fiebre], pero *voluptate pelluntur*[124] [mis mortificaciones son vencidas por el placer]. Y recurriendo a lo que tenemos a nuestra disposición podemos calmar estos dolores, *calamitas deliciae vocantur*[125] [las delicias son llamadas por la calamidad]. Se produce así la inversión, *molestiae* y *malitiae* son *deliciae.* Basta con que la comida y la bebida actúen como *medicamenta* suyos, para conservarme "a mí" y mantenerme en pie. *(Ruina* [fuerzas perdidas] al modo de la filosofía cristiana: desfallecer, perecer —desde la perspectiva de la no caducidad; el aspecto teórico-griego objetivo en el concepto de la facticidad; no poder prescindir de, apremio, que está ahí frente a mí y en mí mismo.)

Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae[126] [Pero cuando paso de la molestia de la necesidad al descanso de la saciedad, en ese mismo paso está el peligro de caer en la concupiscencia]. Conviene reparar en la presencia aquí de nuevo de un *transeo. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius qua transeatur quo transire cogit necessitas*[127] [Porque ese paso es ya un placer y no hay otro lugar por donde pasar que aquel por donde nos obliga a pasar la necesidad]. La necesidad y el imperativo de conservarse exigen por su propio sentido este *transitus,* que pasa así a convertirse él mismo en una *voluptas; adjungit se [...] periculosa jucunditas, et plerumque praeire conatur*[128] [esta necesidad lleva aparejado (...) un deleite peligroso, que muchas veces pretende adelantarse]. (El tránsito mismo se convierte en algo importante para mí; una importancia en la que vivo y que precisamente por ello absorbe la *necessitas* y sólo permite "ver" y experimentar así las comidas.) La *voluptas* y el ir tras de la *jucunditas* es algo que lleva en sí mismo una posibilidad de conocimiento y, además,

[123] *Loc. cit.*
[124] *Loc. cit.*
[125] *Loc. cit.*
[126] *Conf.* x, 31, 44; *PL* 32, p. 797.
[127] *Loc. cit.*
[128] *Loc. cit.*

una posibilidad tal que ella misma empuja y hace avanzar como el τελος genuino. *Nec idem modus utriusque est: nam quod saluti satis est, delectationi parum est. Et saepe incertum fit utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat, an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilarescit infelix anima, et in eo praeparat excusationis patrocinium*[129] [Por lo demás, el modo de ser de estas dos cosas no es el mismo: porque lo que es necesario para la salud es poco para el deleite. Y muchas veces se ignora si es el cuidado necesario del cuerpo el que realmente pide esa atención o es más bien la trampa del placer sensual lo que reclama que se le satisfaga. Ante esta incertidumbre, el alma infeliz se alegra (la asume, se apropia de ella como de algo valioso, digno de ser fomentado) y prepara la defensa de su excusa]. (La propia inseguridad es explotada en beneficio de la comodidad. La facticidad en la que me mantengo y que doy con "existencia" es la que se *me* cruza en el existir "auténtico". Inseguridad, peligro, posibilidad: *ad quod hilarescit infelix anima* [en lo que se alegra el alma infeliz]. Modos de la importancia, del reclamar la ejecución. "Escisión". Inseguridad de la decisión: *consilium mihi de hac res nondum stat*[130] [todavía no tengo sobre este asunto un criterio seguro].)

Non ego immunditiam obsonii timeo, sed immunditian cupiditatis[131] [No temo la suciedad de los platos, temo la suciedad de mi concupiscencia]. *In his ergo tentationibus positus, certo quotidie adversus concupiscentiam manducandi et bibendi*[132] [Tentado por estas cosas, lucho todos los días contra la concupiscencia de comer y beber], contra la dirección determinada, contra un determinado *cómo* de este habérselas concreto con lo que está en juego. *Non enim est quod semel praecidere et ulterius non attingere decernam, sicut de concubitu potui*[133] [No es cosa que se pueda cortar por lo sano de una vez y no se vuelva más a ello, como pude hacerlo con el coito]. {Una y otra vez y "necesariamente ahí" *ad reficiendam ruinam* [para reparar la pérdida de fuerzas].} (*Concubitus:* una determinada

[129] *Conf.* x, 31, 44; *PL* 32, pp. 797 y ss.
[130] *Conf.* x, 31, 44; *PL* 32, p. 798.
[131] *Conf.* x, 31, 46; *PL* 32, p. 799.
[132] *Conf.* x, 31, 47; *PL* 32, p. 799.
[133] *Loc. cit.*

situación, de la que puedo salirme, aunque con ello no me libero de mí mismo.)

De nuevo irrumpe una meditación característica, empuja en la dirección pertinente.

d) *"Illecebra odorum"*

En cuanto al *illecebra odorum* [atractivo de los aromas], tengo la impresión de que éstos no me afectan demasiado. No están en mi proximidad, por así decirlo, de modo que no tengo por qué afanarme demasiado por ellos. *Ita mihi videor; fortasse fallor*[134] [Esto es lo que me parece, aunque puedo equivocarme]. Al primer golpe de vista, cuando me tomo superficialmente a mí mismo como una cosa fijada *ahora* y constituida en todos sus rasgos de ésta y de esta otra manera, así me lo parece. Pero, en mi menesterosidad, no tengo que lamentarme sólo por ver hasta qué punto estoy en la inseguridad, sino que, a decir verdad, *et istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea quae in me est: [...] plerumque occultum est*[135] [son detestables estas tinieblas que ocultan el poder que hay en mí: (...) a menudo está oculto]. Este conocimiento de la propia inseguridad {de la inseguridad en lo que a mí me afecta} anda a tientas en la oscuridad. No puedo simplemente mirar hacia mí mismo y encontrarme así abierto para mí. Estoy oculto para mí mismo, *nisi experientia manifestetur*[136] [si la experiencia no me manifiesta], si el nexo de experiencia, es decir, la experiencia histórica en su "prolongación" (la experiencia orientada hacia uno mismo, existencial), no me saca a la luz, jamás podré invocar un momento quieto, por así decirlo, en el que mi presente autopenetración cognitiva esté realizada. El siguiente momento puede hacerme caer ya y evidenciarme como otro totalmente distinto. Por eso el tenerme-a-mí-mismo nunca está, en la medida en que pueda resultar realizable, sino en camino y en la dirección de esta vida, un delante y un detrás. {El pasado tan escasamente indiferente como el "de dónde".} *Et nemo securus esse debet in ista vita,*

[134] *Conf.* x, 32, 48; *PL* 32, p. 799.
[135] *Loc. cit.*
[136] *Conf.* x, 32, 48; *PL* 32, p. 799.

quae tota tentatio nominatur (Jb. VII, 1), *utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior*[137] [Por lo demás, en esta vida, toda ella llena de tentaciones, nadie debe sentirse seguro de no ir a convertirse de bueno en malo, como uno puede pasar de malo a bueno]. El *fieri potuit* [lo que "pudo haber sido"], el pasado, lo que fue posible, y lo que soy en este haber llegado a ser lo que soy, está en un *fiat* [hágase], en lo que aún podría llegar a ser. {*Meum fiat* —"se puede"— aquí sólo en la ejecución de la experiencia del "puedo". ¿Qué estructura de sentido es ésta?} Es en esta dirección de experiencia donde hay originariamente que buscar el sí mismo. En ella, y sólo en ella, sale al encuentro la *tentatio*. Es decir, que, en la medida en que está ahí, la vida, *ista vita,* ha de ser experimentada así {tan pronto como es experimentada una tentación, hago mía esta situación, aunque ¿qué es experimentar una "tentación"?}, siendo asumido ahí el sí-mismo en la plena facticidad del experimentar. (Qué poco me tengo a mí mismo, y cuando me tengo —hacia delante—, me tengo entonces en cálculos importantes.)

e) "Voluptas aurium"

Este "aspecto" de lo fáctico subyace evidentemente también a la consideración sobre las *voluptates aurium* [los placeres de los oídos] (*cfr.* arriba, pp. 53-54): *omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate habere proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur*[138] [todos los afectos de mi espíritu, tan variados como son, tienen en la voz y en el canto sus propias modalidades excitadas por una cosa interior desconocida y oculta]. En la medida, pues, en que existe esta *familiaritas,* pero dando lugar por sí mismos los tonos y el *cantus* a una *delectatio,* que puede convertirse en un *frui quibus non est fruendum* [goce del que no hay que gozar], la vida estará siempre, a la vez, en lo que hace a los *affectus spiritus,* en la inseguridad de su ejecución fáctica. A pesar de esta imbricación concreta, llevan en sí mismos su propio peli-

[137] *Loc. cit.*
[138] *Conf.* x, 33, 49; *PL* 32, p. 800.

gro, y un peligro tal, además, que puede acabar resultando útil como estímulo, en la medida, al menos, en que a través suyo, en el experimentar de los tonos, los *affectus spiritus* aún pueden ganar en "vivacidad". (Lo decisivo es, pues, aquí el sentido funcional del oír o, respectivamente, de lo que ahí puede resultarles accesible a los *affectus spiritus.* El oír visto desde este ángulo.)

El experimentar fáctico no elaborado reflexivamente – puesto al servicio, con vistas a, en el mantener en orden a – el *summum bonum,* respectivamente, la relación del sí-mismo con ello. Igualmente la consideración teórica de los tonos mismos.

f) "Voluptas oculorum"

Restat voluptas oculorum istorum carnis meae[139] [Me queda aún por hablar del placer de estos ojos de mi cuerpo *(caro* [cuerpo] – no lo espiritual)]. A tenor de ello el *ver* no está referido a los objetos puramente sensibles, es un cómo del *habérselas con (in carne,* en una orientación desligada, no divina, no espiritual, no preocupada existencialmente, no preocupada de modo genuino en el momento presente por la *beata vita);* así como en la consideración de los "sentidos" en relación con las *tentationes* está lo que éstos traen a experimentar, en lo que afecta a su contenido, en una especificidad propia —acaso precisamente la verdadera, la existencialmente decisiva—. No da lugar a determinaciones regionales del contenido, del qué material, sino que viene a "abrir posibilidades" —pero de un modo tal que la tentación radica precisamente en el dejar a un lado las posibilidades y fortificarse en lo *real,* en lo importante {dejándose llevar al mero *cálculo de relevancias}*—, como "trayendo consigo una posible caída".

Y es en este momento concreto cuando, a propósito de la *voluptas istorum oculorum,* pasa a ponerse el énfasis en el *amant oculi,* en el deseo de los ojos de ver precisamente lo que buscan: *pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores*[140] [formas bellas y variadas, colores luminosos y agradables] –

[139] *Conf.* x, 34, 51; *PL* 32, p. 800.
[140] *Loc. cit.*

lux. La inclinación por ella es tal que esta presión se convierte en algo familiar y autoevidente. La figura y el color están *totis diebus* aquí. *Lux, regina colorum, multimodo allapsu blanditur*[141] [Luz, reina de los colores, acaricia insinuándose de mil maneras]. *Insinuat autem se ita vehementer, ut si repente subtrahatur, cum desiderio requiratur; et si diu absit, contristat animum*[142] [Esta luz se insinúa con tal vehemencia que si desaparece de repente, la busco con insistencia, y si llega a faltarme mucho tiempo, mi espíritu se entristece]. *(Transitus! Cfr.: Non autem sentio sine quo esse aut aequo animo, aut aegre possim, nisi cum abfuerit*[143] [Hasta que una cosa me falta no sé cómo soporto su ausencia, si de buen o de mal ánimo]. Cómo me comporto en el tener, en el habérmelas con..., cómo y en qué medida me importa, cómo y en qué medida estoy implicado y cautivo.)

La experiencia fáctica ha tomado cuerpo firme hasta tal punto en la dirección en cuestión que lo que importa es sumar y añadir, aumentar lo relevante, es decir, acrecentar las diversidades y la transformación de lo disponible, de lo "nuevo". (En este acrecentamiento y en esta transformación se muestra hasta qué punto es asumido esto como importante y cómo puede llenar una vida.) {Un singular tránsito entre situaciones en la vida fáctica. El carácter de la situación es casi devorado. El sentido de "real" tiene su sede en esta dimensión de relevancia.}

g) "Operatores et sectatores pulchritudinum exteriorum"

Homines: "foras sequentes quod faciunt"[144] [Hombres: "buscando fuera las cosas que hacen"] *(cadunt in ea quod valent* [porque son fuertes están abiertos a ellas]), lo que ponen en marcha, aferrándose a ello y siguiéndolo. *Quam innumerabilia [...] addiderunt homines ad illecebras oculorum*[145] [Qué enorme cantidad de cosas (...) han añadido los hombres a los atractivos

[141] *Loc. cit.*
[142] *Conf.* x, 34, 51; *PL* 32, p. 801.
[143] *Conf.* x, 37, 60; *PL* 32, p. 805.
[144] *Conf.* x, 34, 53; *PL* 32, p. 801.
[145] *Loc. cit.*

de los ojos], los *operatores et sectatores pulchritudinum exteriorum usum necessarium atque moderatum longe transgredientes* [artífices y admiradores de la belleza de las cosas externas, que han sobrepasado con mucho el uso necesario y moderado de ellas]: perseguir, adelantar, buscar nueva satisfacción en la caída, sin fin. Lo importante es experimentado de un modo tal que se satisface consigo mismo y con el avanzar hacia ello. (Asume el papel de la dación de sentido para la facticidad.)

Cierto es, con todo, que dichos artífices y admiradores toman *ab illa pulchritudine [...], quae super animas est [per quas pulchra trajecta in manus artificiosas – Plotin], [...] approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum*[146] [de esa belleza (...), que está por encima de las almas (a través de las que pasa a las manos del artista – Plotino), (...) el modo para aprobarlas, pero no toman ejemplo de ellas para usarlas]. Cobra vida así una invocación a un sentido superior, una relevancia, un valor, en orden a los que cabe medir la significatividad e importancia fácticas, con la correspondiente posibilidad de apreciar y valorar el propio rendimiento. Pero este sentido de orden superior es puesto él mismo, cuando es asumido, al servicio de la agitación. (Esta elevación no es ella misma a su vez otra cosa que un cálculo disimulado o, en cualquier caso, no radicalmente clasificado del mismo sentido de ejecución. Vástago filosófico-cultural, de elevación del espíritu humano, y comoquiera que estas utopías quieran llamarse. No se tiene bastante con el disfrute y con el conocimiento experto, sino que en la misma jugada se pone sobre la mesa una gran teoría cosmovisional, una "profundización" —aunque mítica— con vistas a seguir ascendiendo siempre mediante su invocación. Pero la posición respecto de aquello en lo que se la fundamenta es la propia de la carne [del cuerpo], también cuando está tomada por comodidad. Se prefiere cerrar los ojos ante la posibilidad de una actitud tan egocéntrica e interesada para evitar molestias.)

Sectatores pulchritudinum exteriorum: fortitudinem suam non ad te custodiant [...] eam spargant in deliciosas lassitudines[147] [Los admiradores de la belleza de las cosas exteriores:

[146] *Loc. cit.*
[147] *Cfr. loc. cit.*

no guardan para ti su fortaleza (...) la malgastan en trabajos voluptuosos]. No se guardan para sí mismos en su relación contigo la seguridad y vitalidad de la ejecución de la preocupación y de la aplicación, sino que las dispersan y despilfarran fácilmente en trabajos voluptuosos y en perezas de gozador. Dejan de tenerlas disponibles para una decisión genuina. Fracasan, pero al hacerlo no dejan de darse egocéntricamente una importancia falsa posando de *gozadores y expertos* de estas cosas, a la vez que hacen como si estuvieran en contacto íntimo y fraterno con el sentido del mundo y con los misterios de la vida. (Es decisivo el cómo y la ejecución de la dirección de la *fortitudo.* La habilidad egocéntrica: el poder, el ser capaz, lo disponible de las posibilidades de realización del existir egocéntrico.)

Istis pulchris gressum innecto[148] [Me dejo enredar en estas cosas hermosas]. Siempre y por doquier me dejo enredar en estas cosas atractivas y hermosas, a tenor de las situaciones posibles y de las posibilidades de avance, goce e implicación activa que imponen su presencia en la vida fáctica. Estos caracteres de lo experimentado en él cómo del experimentar *in carne. Ego capior miserabiliter*[149] [Caigo miserablemente], soy arrastrado a ello miserablemente, haciéndome digno de compasión. *Haereo in ubique sparsis insidiis*[150] [Caigo en las trampas diseminadas por todas partes] y pierdo así la orientación genuina hacia *la lux vera, illa pulchritudo "cui suspirat anima mea die ac nocte",*[151] *deus decus meum* [luz verdadera, aquella belleza "por la que suspira día y noche mi alma", Dios que eres mi gloria].

O lux quam videbat Tobias, cum clausis oculis istis filium docebat vitae viam, [...] Aut quam videbat Isaac [...], cum filios non agnoscendo benedicere, sed benedicendo agnoscere meruit[152] [Oh luz que vio Tobías, cuando estando ciego enseñaba a su hijo el camino de la vida, (...) Luz que vio Isaac cuando (...) mereció no bendecir a sus hijos no conociéndolos, sino cono-

[148] *Loc. cit.*
[149] *Loc. cit.*
[150] *Conf.* x, 34, 52; *PL* 32, p. 801.
[151] *Conf.* x, 34, 53; *PL* 32, p. 801
[152] *Conf.* x, 34, 52; *PL* 32, p. 801.

cerlos bendiciéndolos]. (El *benedicere* confiere la vista en sentido genuino.) *Erigo ad te invisibiles oculos*[153] [Levanto hacia ti mis ojos invisibles] *(amantes!). Ipsa est lux, una est, et unum omnes qui vident et amant eam*[154] [Ésta es la única y verdadera luz, y cuantos la ven y la aman se hacen una sola cosa]. *(Cfr. In Joh. Ev. Tract.* I, n. 18, 19.)

§14. La segunda forma de la "tentatio": "concupiscentia oculorum". Capítulo trigesimoquinto

a) "Videre in carne" y "Videre per carnem"

Alia forma tentationis: "concupiscentia oculorum", "curiositas supervacanea cognoscendi"[155] [Otra forma de la tentación: "la concupiscencia de los ojos", "la curiosidad frívola de saber"]. ¿En qué medida hay aquí otra forma de la *tentatio*? ¿Concierne a uno de los distintos modos del experimentar tratados?, y ¿en qué medida es diferente? No sólo tan diferente como el ser lo es del oír y éste del gustar, sino en forma distinta. (Vida fáctica: ¿en qué perspectiva de sentido? Porque no se tiene claridad sobre el sentido de estas separaciones, tal y como están terminológicamente a nuestra disposición, sino que se "separa" cabalmente y con vistas a la delimitación de ámbitos, se llega a enigmas. La sensualidad es un *cómo* del experimentar *pleno.)*

En todo experimentar como *curare,* viene incluida la tendencia básica de la *delectatio (uti – frui),* un *curare* caracterizado de modos distintos; siempre, pues, un determinado *appetitus,* un perseguir algo (formalmente – de otro modo, polisémico, peligroso) en las posibilidades de tentación antes citadas, el *appetitus* viene dirigido a un *oblectari* [complacerse]: para pasar el tiempo, regocijarse con y ocuparse de, lo que resulta accesible, en cuanto al qué de su contenido, mediante los propios sentidos (emocionalmente). Una *cupiditas se oblectandi*

153 *Loc. cit.*
154 *Loc. cit.*
155 *Cfr. Conf.* x, 37, 60; *PL* 32, p. 804.

[deseo de darse un placer] *en el* propio *cuerpo*. La *delectatio* sigue al cómo del sentido relacional de la sensualidad, que permanece en el contenido como tal y, a decir verdad, en el modo del saborear gozador y del ser prolongado en ello y a partir de ello. Lo "visto" y "oído" tienen aquí el sentido, en cuanto al contenido, del ver conforme a lo gozado.

Ocurre, sin embargo, que hay *per eosdem sensus* [procedente de los propios sentidos] otra *cupiditas: non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem*[156] [que consiste no en complacerse en la carne, sino en experimentar sensaciones a través de la carne]. La sensualidad tiene, pues, ahora, otra función: *per carnem*. Esto le afecta de un modo tal que irrumpe, según su pleno sentido, en el carácter sensible del acceso, y del rendimiento del acceso (sólo éste domina ahora), de un modo tal, en fin, que el acceso está en el *appetitus* del *experiendi*. *Haec concupiscentia est "in appetitu noscendi"*[157] [Esta concupiscencia radica "en el ansia de conocimiento"], en el ansia de experimentar obteniendo conocimiento y aprendiendo, en el ansia de *mirar alrededor de uno* en los campos y ámbitos más diferentes con vistas a averiguar lo que ocurre ahí (no a habérselas, pues, simplemente con ello, no a manejarlo sin más). *Curiositas*, ansia-de-lo-nuevo, *cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata*[158] [deseo, revestido del hombre de conocimiento y de ciencia] *(pallium* [manto] probablemente: sabio y filósofo griego), que no duda en revestirse del manto del sentido profundo y de la veracidad absoluta de los rendimientos especiales. (El ver y el oír placenteros son lo fáctico; lo placentero es tan autoevidente que ya ni siquiera lo "vemos": puede también que esté, en la medida en que no es lo problemático, tapado y escondido. Ver y oír dan al contenido, a la importancia experimentada, la *articulación* fundamental.)

Voluptas o, lo que es igual, *"cupiditas oblectandi" sectatur pulchra, canora, suavia, sapida, lenia [el deseo de placer* busca las cosas bellas, agradables al oído, al olfato, al gusto y al tacto]. *Curiositas* o, lo que es igual, *"cupiditas experiendi" sectatur etiam his contraria (noscendi libidine – non ad subeundam moles-*

[156] *Conf.* x, 35, 54; *PL* 32, p. 802.
[157] *Loc. cit.*
[158] *Loc. cit.*

tiam)[159] [el deseo de acumular experiencias busca, en cambio, cosas contrarias a las anteriores (no para sufrir molestias, sino por el afán de conocer)]. Para ésta lo que importa no es, pues, primariamente el habérselas y el manejárselas con... Tampoco se tiende a lo que *no* ilumina positivamente el gozar fáctico mundano, más bien incluso lo contrario, porque la intención es una intención tal que hace tan accesible el contenido del qué que no puede afectarle en lo más mínimo, que lo mantiene a distancia, lo que le lleva precisamente a contemplar —y sobre todo a contemplarse—, y siendo el dejarse mover sobre la base sólo de este tener a distancia precisamente lo que se busca. Y, en realidad, lo relevante no es aquí el contenido, sino la "relación" y, ciertamente, su nuda ejecución.

b) El mirar alrededor de uno con curiosidad en el mundo

El *mero querer ver,* la curiosidad desnuda, es el sentido dominante, y precisamente tan sólo cuando la experiencia se ejecuta y consuma con carga emocional: miedo, terror, espanto. Las formas concretas que asume esta actitud concreta en su relación con los objetos son muy diversas *(cine).*

Hinc etiam, si quid eodem perversae scientiae fine per artes magicas quaeritur[160] [De aquí depende igualmente el que, so capa de un conocimiento científico, en realidad perverso, se acuda a las artes mágicas]. En esta curiosidad (en un determinado alzaprimar una posibilidad de experiencia y en una determinada ejecución de la misma) hunde también sus raíces la caída y la decadencia, así como igualmente la dedicación a la magia, a la mística y a la teosofía. *Finis delectationis* es *perversa scientia* [El fin del deleite (es) la ciencia perversa], que desde un principio ha apartado de sí cualquier crítica del sentido de su propia realización.

Hinc etiam in ipsa religione Deus tentatur, cum signa et prodigia flagitantur, non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desiderata[161] [De aquí depende que se tiente a Dios

[159] *Cfr. Conf.* x, 35, 55; *PL* 32, p. 802.
[160] *Loc. cit.*
[161] *Loc. cit.*

bajo capa de religiosidad con el ruego de que haga milagros y prodigios, y no para conseguir una salvación, sino por el solo deseo de tener experiencias]. (Dios tiene que soportar el verse convertido en un factor en el experimentar humano. Debe responder a una curiosidad seudoprofética escrutadora y presuntuosa, esto es, a un curioso mirar en torno centrado en él, un mirar que *no* se ajusta a su sentido del objeto, que es por tanto mero des-ajuste.)

¿Por qué es comprendida y caracterizada esta *concupiscentia* como *concupiscentia oculorum? Oculi autem sunt ad cognoscendum in sensibus principes, [...] Ad oculos enim proprie videre pertinet*[162] [Los ojos ocupan el primer lugar entre los sentidos en relación con el conocimiento, (...) lo propio de los ojos es ver]. (En la medida en que la sensorialidad tiene el sentido de rendimiento del obtener conocimiento, tiene que serle reconocido al *ver,* en sus diferentes modos, el primer lugar.) *Utimur autem hoc verbo etiam in caeteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus*[163] [Pero empleamos también esta palabra para referirnos al conocimiento de algo por medio de los demás sentidos], cuando damos a la sensorialidad la plena dirección de sentido y función del conocer, dirección que no sin más y siempre y primariamente tiene ya como tal.

Cum aliquid cognitionis explorant[164] [Cuando tratan de conocer algo], cuando los sentidos investigan y tienen que hacer accesible algo que como tal corresponde al orden del conocimiento, que es objeto del conocimiento, entonces caracterizan su sentido relacional —y de acuerdo con el sentido pleno— como *ver.* Porque *caeteri sensus [videndi officium] sibi [...] usurpant, in quo [officio vivendi] primatum oculi tenent*[165] [los otros sentidos (...) hacen suyo (el servicio del ver), en el cual (el servicio del ver) los ojos tienen primacía]. {¡¿Acaso no tienen realmente este sentido de rendimiento?!} (Ver quiere decir poner delante un objeto como objeto.)

Cuando al obtener conocimiento queremos determinar algo, cuando queremos remitir algo como presente —como estando

[162] *Conf.* x, 35, 54; *PL* 32, p. 802.
[163] *Loc. cit.*
[164] *Loc. cit.*
[165] *Cfr. loc. cit.*

ahí y siendo así— a los ámbitos de lo que resulta accesible por medio de los sentidos en el modo del sentido de *su* relación (modo que no es el de *experiri* [experimentar]): *Neque enim dicimus, Audi quid rutilet; aut, Olfac quam niteat; aut, Gusta quam splendeat; aut, Palpa quam fulgeat*[166] [No decimos "oye como brilla", o "huele como luce", o "gusta como resplandece", o "palpa como relumbra"]. (Aquí las determinaciones vienen referidas a la *lux,* porque *lux* es lo visto, lo objetual como mera objetualidad.)

Videri enim dicuntur haec omnia[167] [Pero a todas estas cosas les aplicamos la palabra "mirar"], es decir, que lo que resulta accesible en el ver (no diferenciado de modo explícito y concreto) no es designado nunca en relación con el modo relacional de captación mediante el que se obtiene conocimiento de otro modo que como "ver". Los otros sentidos relacionales no son convertidos en operativos para el rendimiento del acceso, pero, inversamente, el ver sí tiene el sentido del hacer (objetualmente) accesible en el sentido diferenciado del mero obtener conocimiento. Decimos, pues, por el contrario: *Vide quid sonet; vide quid oleat; vide quid sapiat; vide quam durum sit*[168] [Mira cómo suena; mira cómo huele; mira cómo sabe; mira lo duro que es]. (Estamos aquí ante una variedad de lo no genuinamente visible, es decir, de lo objetual como tal, que sólo pasa a serlo en el mirar; en el "mira" experimenta, en la co-ejecución, la modificación relacional, o sea en el orden del contenido.) De acuerdo con su propio sentido el "mira" es un mero dirigir la vista a, un contemplar, un allegarse, un dato en el orden del conocimiento, un hacer algo expresamente, que algo se convierta, como materia del mero hacerse con conocimiento, en objeto. *(Generalis experientia sensuum*[169] [Lo que experimento de modo general a través de los sentidos], el experimentar que toma y da conocimiento en la sensorialidad en general: "ver".)

El "ver" tiene la primacía en el *officio videndi* [servicio del ver] y, respectivamente, en el *officio cognoscendi* [servicio

166 *Conf.* x, 35, 54; *PL* 32, p. 802.
167 *Loc. cit.*
168 *Loc. cit.*
169 *Loc. cit.*

del conocer]. Así, pues, cuando el experimentar fáctico concreto lo es de acuerdo con su sentido y tiende a una obtención diferenciada de conocimiento (que puede promover, a su vez, objetivos distintos), la *delectatio videndi* [el deleite del ver] está viva, una *delectatio* que puede ser una *concupiscentia.* ¿En qué medida? El sentido relacional como tal es tenaz, y tenaz y primario es el sentido pleno del *videre,* determina todas las experiencias fácticas, hasta las más decisivas y últimas. (El tenaz sentido relacional se aparta de la interpretación inmanente egocéntrica de la ejecución de su relevancia existencial. No corta y se desentiende sólo por eso, sino que incluso dirige toda vida. Pero ¿de dónde y hacia dónde la tenacidad en Agustín?

Esta *forma tentationis* es *multiplicius periculosa* [forma de tentación peligrosa de múltiples formas]. *Quando audeo dicere nulla re tali me intentum fieri ad spectandum, et vana cura capiendum?*[170] [¿Cuándo podré decir que ninguna de ellas me llama la atención para que me fije en ella y caiga en alguna vana preocupación?] (En la curiosidad, en esta dirección relacional, todo es principalmente accesible; sin inhibiciones.)

Cum enim hujuscemodi rerum conceptaculum fit cor nostrum, et portat copiosae vanitatis catervas[171] [Cuando mi corazón da cabida a cosas semejantes y lleva en sí tal tropel de frívolas banalidades]: cavernas escondidas para recibir y albergar dentro de sí banalidades frívolas ajenas por completo a Dios y alejadas de Él. *(Aut aliquid nos reducet in spem, nisi tota misericordia tua, quoniam coepisti mutare nos?*[172] [¿O hay algo que le lleva a la esperanza fuera de tu misericordia, que ya he experimentado en mí, puesto que has comenzado a cambiarme?]. ¡Una invocación importante! *Misericordia!* Confianza. Incluso cuando oramos *inter contemnenda deputabimus*[173] [interrumpimos muchas veces y nos distraemos con cosas insignificantes]. *Me primitus sanas a libidine vindicandi me*[174] [Me cambias, liberándome en primer lugar de mi deseo de venganza]. ¡Infatuación! *Compressisti a timore tuo superbiam meam, et mansuefeciste jugo tuo cervicem meam. Et nunc porto illud,*

[170] *Conf.* x, 35, 56; *PL* 32, p. 802.
[171] *Conf.* x, 35, 57; *PL* 32, p. 803.
[172] Conf. x, 36, 58; *PL* 32, p. 803.
[173] *Loc. cit.*
[174] *Loc. cit.*

et lene est mihi, [...] et nesciebam quando id subire metuebam[175] [Has aplastado mi soberbia con tu temor y has amansado mi cerviz con tu yugo. Y ahora lo llevo sobre mí y me resulta suave, (...) y no lo sabía cuando tenía miedo de someterme a ese yugo]. En la *superbia* y en el egoísmo.}

(¡Un camino principal y una oportunidad "existencial" de la dispersión! "En la vida", trato del hombre con Dios: ¡cuánto [no] ocurrirá aquí! – interjecciones de la curiosidad imponen las experiencias ficticias.)

§15. La tercera forma de la "tentatio": "ambitio saeculi". Capítulos trigesimosexto al trigesimoctavo

a) Comparación entre las dos primeras formas de la tentación

Tertium tentationis genus cessavit a me, aut cessare in hac tota vita potest?[176] [¿Me ha dejado también o puede dejarme también este tercer género de tentación?] En las dos primeras formas de la tentación los puntos de relación de la experiencia que determinan la situación son los siguientes: 1) el *habérselas* placentero *con,* 2) el *mirar en torno* curioso, deseoso tan sólo de conocer. Ambos puntos de relación y de referencia de la experiencia apuntan a algo esencialmente perteneciente al entorno mundanal y no al sí-mismo. Porque incluso cuando, tanto en lo que hace a (1) como lo relativo a (2), lo que entra en juego como materia del *habérselas con* es algo correspondiente a nuestras relaciones con otros en el mundo —con estos y aquellos seres humanos en esta o aquella situación—, éstos son ante todo objeto del *mirar en torno,* del querer adquirir conocimiento propio de la curiosidad, del poder entablar conocimiento con, del saber-de-él. Y en razón de ello nunca abandonan —y esto es lo peculiar de las relaciones de experiencia que les afectan— el carácter de un *objeto* esencialmente propio del entorno mundanal (siendo ésa su relevancia). (Y esto tan "objetivamente" que son ellos precisamente quienes hacen posible y ejecutan la absorción.)

Lo que sobreviene en cuanto a relaciones y puntos de refe-

[175] *Loc. cit.*, p. 804.
[176] *Conf.* x, 36, 58; *PL* 32, p. 804.

rencia propios del entorno mundanal pasa a integrarse en la relación determinante de experiencia del *habérselas con* y, respectivamente, del *mirar en torno.* Esto quiere decir, en relación con el cómo del "estar ahí con" propio-mundanal o incluso egocéntrico, que el sí-mismo *qua* [como tal] sí-mismo no viene a articularse ejecutivamente en la ejecución de la experiencia {un articularse no ejecutivo del sí-mismo – los modos del "estar ahí con".} En (1) la absorción se produce en habérselas con aquello de lo que se trata ("absorción": ¡un fenómeno específico!). En (2) no hay absorción, ciertamente, pero tampoco tiene lugar en absoluto el acceso a uno mismo. Lo propio y singular del fenómeno es aquí precisamente el que no se dé ni una absorción, como en el caso de (1), ni un tener-se-uno-a-sí-mismo, que, por tanto, en el fondo no "está ahí" {un quedar absorto en el mirar en torno}. (El ser-ahí, el sí-mismo, el ser efectivo de la vida, es un ser absorbido, un verterse y disolverse. El sí-mismo es vivido por el mundo, y con tanta más fuerza, precisamente, allí donde y cuando más y con mayor intensidad cree vivir auténticamente en semejante ser-ahí. Este "ser vivido" es un cómo específico de la facticidad y sólo puede ser explicado a partir del sentido auténtico de la existencia.)

En la tercera forma de la *tentatio* el sí-mismo opera en la ejecución articulando de un modo determinado, en la medida en que es él quien está explícitamente en juego, quien tiene que ser tomado en toda su importancia en sentido genuino, en la medida en que "está ahí", lo que quiere decir que la *importancia propia* se convierte en *finis delectationis*[177] [el fin del deleite]. Se trata de la vigencia de uno mismo en el experimentar fáctico, esto es, en los nexos de la vida del mundo en el que convivimos, pero, en definitiva, también en los del mundo propio. La referencia al mundo y a la relación con él lo es aquí con el mundo que compartimos, pero es, hablando en términos absolutos, una relación mundanal con la que lo esencial es el sí-mismo.

[177] *Cfr. Sermo autem ore procedens, et facta quae innotescunt hominibus, habent tentationem periculosissimam ab amore laudis* [Las palabras que salen de la boca de los hombres están expuestas a una tentación muy peligrosa por el deseo de alabanza que sentimos] *(Conf.* x, 38, 63; *PL* 32, p. 806).

b) *"Timeri velle" y "amari velle"*

Agustín comienza la consideración con el *timeri et amari velle ab hominibus*[178] [querer ser temido y amado por los hombres]. Algo después caracteriza la *humana lingua* como *quotidiana formax nostra (horum tentationum)*[179] [el horno en que día a día se cuecen estas tentaciones]. Estas dos determinaciones remiten unívocamente al nexo de experiencia propio del compartir el mundo y convivir con él. El *curare* propio de este experimentar se ocupa afanosamente de la consecución de una determinada posición del experimentador en relación con el entorno. Es un *velle:* proponerse, aspirar a, poner en obra la vida conscientemente de un modo tal que sea temido o, respectivamente, amado por los otros. El mundo propio ("mundo" fenomenológico: eso en y dentro de lo que vivo), esto es, el mundo del efectuar y del rendir propios, el *mundo-de-uno* (no el sí-mismo en sentido genuino), impone ahí su presencia; levanta la cabeza y se autoafirma. En este *velle* se ve el propio experimentar en los ojos, en las pretensiones, en los juicios, en el gusto o, respectivamente, en el disgusto, en el carácter titubeante y en la tontería de los otros. En el *timeri et amari velle* se da importancia al mundo propio, al mundo de uno mismo, en situación en el mundo del compartir exclusivamente visto por él. Se trata del estar en condición de superioridad en el mundo compartido. En el *timeri velle* se ve uno a sí mismo como el superior y se hace un esfuerzo por imponerse así a los demás y en la convivencia con ellos. En el *amari velle* se atribuye uno la condición del valioso, del que merece el aprecio y la valoración positiva de los otros. En ambos casos puede tratarse de una cierta vehemencia interna de la existencia, pero también, y por lo general, de una motivación debida a una debilidad cobarde y a la inseguridad, a la necesidad de encontrar adhesiones en el caminar juntos o de un precaverse protector y de un ponerse al resguardo de toda posible discusión. (Cuando cede a esta *tentatio,* el sí-mismo se pierde por sí mismo de un modo de todo punto singular e idiosincrásico. Corresponde a esto el ganar y el perder, como corresponde

[178] *Conf.* x, 36, 59; *PL* 32, p. 804.
[179] *Conf.* x, 37, 60; *PL* 32, p. 804.

también a ello la posibilidad del autoconocimiento y la claridad sobre uno mismo.)

La caracterización del lenguaje, más exactamente del habla, del comunicarse y del oír decir como fábrica nutricia de este modo de *tentatio*, retrotrae el nexo de experiencia propio del mundo compartido al modo decisivo de la *ejecución* del experimentar propio de él. Con ello queda a la vez indicado que las posibilidades del ocultarse, del fingir, etc., en este modo de ejecución son, en orden a su más irreductible sentido, especialmente grandes. Agustín caracteriza la vida en la que estos nexos de experiencia, los del compartir y convivir, vienen dominados por semejante *curare* como una *misera vita*, y como una *foeda iactantia* [una estúpida jactancia]. *(Cfr.* pp. 96 y ss.)

Pues bien, ocurre aquí que, como en el caso de las otras formas de la tentación, viene dada ya "ahí", en la facticidad de la existencia, la dirección de las posibilidades de la tentación, de la tentación relativa al convivir así en el mundo, y concretamente esta dirección bien determinada, en la que lo que está en juego es el amar y el temer y, respectivamente, el ser amado y el ser temido {una *necessitas*}. Es, en este sentido más profundo, un venir ínsitas las relaciones y polos de referencia de la experiencia en lo relevante de lo que cabe experimentar en el compartir del mundo: *propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus*[180] [porque es necesario que los demás nos amen y nos teman, dado que así lo exige la organización de la sociedad humana]. Nos topamos así con un nuevo modo de la motivación del sentido de la *molestia* en la facticidad. *(Necessarium,* el sentido de la facticidad: en la vida fáctica siempre [?] "ahí", inevitablemente, esto es, la seriedad de la existencia tiene que venir "necesariamente" dirigida por su propia posibilidad plena de ejecución a preocuparse por ello. Una dirección de la preocupación, y una preocupación que viene dada, además, con la experiencia del "mundo".)

Los diferentes sentidos de la *molestia* correspondientes a las formas de la *tentatio* y realmente determinantes de ella pueden ser conjuntamente examinados con brevedad {facticidad, *molestia;* situación y determinación del origen de la explica-

[180] *Conf.* x, 36, 59; *PL* 32, p. 804.

ción en cada caso}: el *ser-ahí egoísta,* la existencia, conlleva de modos diferentes una *molestia,* está íntimamente ligado a ella y se determina así en su facticidad. La vinculación óntica del ser-ahí egoísta con la *molestia* es una caracterización objetiva. Conducir desde un principio el problema de acuerdo con su sentido resulta decisivo para una comprensión radical de los nexos problemáticos que aquí nos salen al encuentro.

Por razones que aquí no cabe dilucidar con mayor detalle, Agustín no ha enfocado así, desde el primer paso, la problemática, aunque no por ello deja el problema de la *tentatio* de ofrecer indicaciones valiosas en la medida en que el problema ha sido visto.

La *molestia* no es una pieza objetiva —un ámbito del ente, presente en algún sentido propio de la objetivación teórica de la naturaleza—, sino que caracteriza un cómo del experimentar, que como tal *cómo* caracteriza precisamente el cómo del experimentar fáctico, en la medida en que lo consideramos ahora, en orden a nuestra tarea específica, por lo menos desde diferentes perspectivas. Esto es, mentando el sentido pleno de la facticidad, la plenitud de sentido. Con ello no queda resuelta la cuestión de cómo podemos experimentar nosotros mismos en la actual situación. Es posible que falte precisamente la determinación genuina de sentido, lo histórico, en la articulación explícita del problema.

Los modos propios del experimentar fáctico indicados por la *molestia* no van juntos con vistas a imponer un orden, sino que su relación formal no es, a su vez, de nuevo otra cosa que un cómo del experimentar y articular de la *facticidad,* la constitución ejecutiva de ésta.

Procederemos ahora a indicar sintéticamente las direcciones de la explicación del fenómeno de la facticidad, y concretamente 1) en la limitación a lo que al respecto cabe encontrar en Agustín, 2) en la limitación, sobre todo, que representa el hecho de que la problemática del comienzo de la explicación, de su punto de arranque, que constituye una pieza esencial de la misma y que expresa a la vez precisamente el sentido peculiar de la facticidad, no es debatida, y 3) la problemática del nexo de estos modos del experimentar fáctico con el sentido originario genuino y el sentido último de la ejecución de una

facticidad, de una existencia fáctica. Con la indicación de las limitaciones vienen, de todos modos, asimismo indicados los tres ámbitos de la investigación de la facticidad y de la problemática de la existencia.

(El "cómo" del ser "propio", del ser egoísta pleno de sí mismo. Vida fáctica: ocurrir, estar presente, ser-ahí, "situación", relativamente, preocupación por la situación —este "relativamente" también en el caso de los otros—, tomar parte en, existir. Ni estratos ni grados; sobre todo, no articulable de cara a una ordenación. En lo otro de la genuina articulación y del desvelar fenomenológico radical de los nexos problemáticos radica la dificultad, pero también el sentido decisivo, sólo interpretable en cada caso histórica y ejecutivamente. En la medida en que la problemática tiene el origen del sentido en la existencia —ella misma fáctica, histórica y ejecutivamente—, todos los *explicata* de sentido llamados a ser desvelados en esta problemática son *existenciales*, es decir, "categorías", formalmente hablando y, desde luego, *histórica y ejecutivamente hermenéuticas*, no categorías ordenadoras y reguladoras. Sentido formal de categoría: (λέγειν). Cada uno de los "cómo" arriba citados da por sí mismo, decantado en orden a la regulación y ordenación, y considerado seguidamente de modo genuinamente positivo, un círculo de *objetividades* de diferentes sentidos; importante para la "construcción" de la objetividad histórico-objetiva.)

c) "Amor laudis"

El querer-ponerse-en-situación-de-autoridad está motivado y es sostenido en su ejecución por un determinado *tomarse uno a sí mismo como importante: ab amore laudis, qui ad privatam quamdam excellentiam contrahit emendicata suffragia*[181] [por el deseo de alabanza que sentimos y que nos lleva hasta mendigar los aplausos para poner de relieve una cierta excelencia]. {¿Sobresalir? – ¿destacarse?} Y este tomarse uno a sí mismo como importante tiene sus efectos en la experiencia munda-

[181] *Conf.* x, 38, 63; *PL* 32, p. 806.

nal como agitación *(cura),* como preocupación por recibir alabanzas; no un determinado y explícito tener-por-valioso, sino un explicar algo, y un explicarse a sí mismo, como valioso ante otros, o sea explícitamente un conferir autoridad y un dar valor y vigencia en el mundo que se comparte y en el rendir y en el poder fácticos. De ahí, pues, la preeminencia de *laudare, laudari* y *laudatio* [alabar, ser alabado y alabanza] en las próximas consideraciones.

Esta agitada búsqueda de alabanzas, de ocupar lugares de autoridad y preeminencia en el mundo compartido, es una *cura* por agradar. Lo que equivale a decir que aquéllos de los que parte el agrado que le afecta a uno mismo, que le perciben y experimentan a uno en estos términos en el mundo compartido, pasan a ser muy importantes: *Divitiae vero quae ob hoc expetuntur, ut [ambitioni] [...] serviant*[182] [En cuanto a los bienes y riquezas, suelen desearse para servir a (...) (la ambición)]. *Homo movetur laudibus humanis* [El hombre es movido por la búsqueda de las alabanzas de los otros hombres], lo que equivale a decir que el foco motivacional de la vida propia se concentra plenamente en el estar-en-situación-de-autoridad-y-preeminencia en el mundo compartido y entre aquéllos con los que lo compartimos. (El nexo específico de rendimiento de la vida obtiene su dirección primaria del esfuerzo por hacerse con posibilidades concretas de ponerse-en-situación-de-autoridad-y-preeminencia y de mantenerse en ella.) También aquí, aunque de modo más disimulado y peligroso, se es alabado, en lugar de alabar uno mismo, paralelamente a la consideración de la vida propia, y precisamente de ella, como algo de importancia eminente y merecido por rendimientos propios.

La caída en la tentación es seguidamente explicada *—axiologizando—* como un cambiar la dirección del *placere. Foeda iactantia. Hinc fit vel maxime non amare te, nec caste timere te*[183] [De aquí depende principalmente el que los hombres no te amen ni te teman como deben]. Amor de Dios, temor. El propio Dios deja de ser tomado como decisivamente importante; *amplius placet* [pasa a gustar mucho más] otra cosa.

[182] *Conf.* x, 37, 60; *PL* 32, p. 805.
[183] *Conf.* x, 36, 59; *PL* 32, p. 804.

(Cambio de la dirección de la *cura,* que deja de apuntar al *summum bonum;* ni el *amor maximus* ni el *timor castus* [el temor debido] son ejecutados.)

Et a veritate tua gaudium nostrum deponamus, atque in hominum fallacia ponamus[184] [Y quitamos nuestro gozo de tu verdad para ponerlo en el engaño de los hombres]. (Importante para la recta comprensión de la *veritas Dei.) Deponere:* cambiar la dirección de la *cura,* lo que es igual, del tener por valioso y del afirmar el *finis,* y *ponere:* vencerse del lado de los sentimientos y opiniones de los hombres, preocuparse y afanarse por "lo que piensan de nosotros", por la mayor o menor importancia que podamos tener a sus ojos y por las razones de ella; instalarse, en fin, ahí con las aspiraciones de la vida fáctica de uno.

Libeatque nos amari et timeri, non propter te, sed por te[185] [Y nos gusta ser amados y temidos, no por ti, sino en lugar de ti]. Preferimos que se nos ame y valore más a nosotros que a ti, nos gusta que se nos ame y valore en lugar de que se te ame y valore a ti, y tendemos así a ello. Eres dejado a un lado, pasas a un segundo plano. (No queremos ser amados y valorados en razón de ti, no queremos que cualquier posible *bonum* en nosotros sea valorado y amado únicamente como *bonum tuum.)* En todo ello *instat adversarius verae beatitudinis nostrae*[186] [nos acecha el enemigo de nuestra verdadera felicidad], nos acecha la posibilidad de una *falsa beatitudo;* de ésta es de la que se trata siempre en la *tentatio.*

d) La justa dirección del "placere"

¿Qué nexo se da —preguntémonos ahora— entre este preferir y posponer y el *laudari,* el modo que aquí nos importa del auténticamente existencial estar con vigencia y preeminencia en el mundo compartido? *Peccator (homo!) non laudatur in desideriis animae suae, [...] laudatur homo propter aliquod donum quod dedisti ei*[187] [no es alabado por los deseos de su

[184] *Loc. cit.*
[185] *Loc. cit.*
[186] *Loc. cit.*
[187] *Loc. cit.*

alma, (...) sino que se alaba a uno por un don que tú le has dado.] En la medida, pues, en que el hombre es digno de ser alabado y merece ser considerado como valioso e importante, ello no ocurre en razón de sus propios esfuerzos y preocupaciones, ni apunta a tales. Nada posee que con razón le quepa aducir como merecedor de alabanza, y si tiene algo así es que lo ha recibido: el *donum*. La importancia que uno pueda aducir respecto de uno mismo, y de la que a uno le quepa disponer, es un *donum Dei {gratia, cfr.* pág. 92, *¡(iustitia)!}*. (Una ejecución singular de la experiencia, que no debe ser contemplada tan sólo objetivamente.)

Ocurre así que ante Dios realmente *melior est ille qui laudavit, quam iste qui laudatus est*[188] [es mejor el que alaba que el que es alabado], porque *illi (qui laudavit) placuit in homine donum Dei*[189] [el (que alaba) se complace en que otro tenga un don de Dios]. Éste es el que está en la dirección justa y correcta del agradar, el que ha hecho suyo el modo genuino del preferir; ejecuta la alabanza con vistas y en orden al *donum* como *donum Dei*, es decir, refiere realmente el alabar a Dios, al *summum bonum*.

Por el contrario, *huic [qui laudatus est] amplius placuit donum hominis quam Dei*[190] [el (que es alabado) se complace más en un don del hombre que en el don de Dios]. El *donum hominis* es el *laudare*, la propia *laudatio* (en cuanto que viene del hombre). Agustín afina la interpretación: *at ille plus gaudet sibi laudari se, quam ipsum donum habere unde laudatur*[191] [él se alegra más de ser alabado que de poseer ese don por el cual le alaban]. El alegrarse por ser alabado es, como tal, al tomarse a sí mismo como importante y en el nexo de la *tentatio*, una caída, porque ante Dios el hombre no es, desde el punto de vista de su importancia, sino mera "nada". La vida en el mundo compartido, esto es, aquí en la posibilidad del poder-ser-alabado, encierra en sí el peligro de un no previsto tomarse-a-sí-mismo-como-importante. (¡El alegrarse por el *donum* es obligación máxima y no precisamente algo cómodo!)

[188] *Conf.* x, 36, 59; *PL* 32, p. 804.
[189] *Loc. cit.*
[190] *Loc. cit.*
[191] *Loc. cit.*

Y ¿cuál es la actitud del propio Agustín respecto de esta *tentatio?* ¿Qué tiene que confesar al respecto? *Quid, nisi delectari me laudibus?*[192] [¿Qué voy a confesarte sino que me gustan las alabanzas?] Soy accesible a ellas, me alegran, pero *amplius ipsa veritate quam laudibus*[193] [me gusta más la verdad que las alabanzas]. *Video quid eligam* [yo sé bien lo que elegiría], veo, tengo claro lo que elijo, lo que prefiero puesto en el trance de escoger: *utrum malim furens, aut in omnibus rebus errans, ab omnibus hominibus laudari; an constans, et in veritate certissimus, ab omnibus vituperari*[194] [si se me preguntara qué preferiría ser, si un loco desenfrenado y furioso, desatinado en todo, pero alabado por todo el mundo, o un ser cuerdo y firme en la verdad, seguro de sí, al que todos despreciaran y censuraran, sé muy bien lo que elegiría]. *(Veritas:* 1] afianzamiento, fortaleza; 2] validez y relevancia absolutas, estables en razón de sí mismas, directamente un ser; ambas cosas no tienen por qué ir juntas; 3] preeminencia de la fundamentación.)

In veritate certissimus constans [Estar cierto de modo constante en la verdad] es un *bonum. Verumtamen nollem ut vel augeret mihi gaudium cujuslibet boni mei suffragatio oris alieni*[195] [No querría, a decir verdad, que el aplauso ajeno aumentara lo más mínimo mi gozo por cualquier mérito mío], es decir, que veo el pleno valor de la verdad y que este *bonum* es un *donum Dei,* y que no necesita ser ayudado por el aplauso, el favor o la admiración de otros. Y no lo querría porque esta *laudatio* no aumenta el *gaudium,* sino que simplemente deforma. *Verumtamen nollem, sed auget, fateor* [Y, sin embargo, lo reconozco, lo aumenta], tengo, pues, con todo que reconocer que en el fondo me causa una alegría aún mayor, es decir, que me dejo desviar de la alegría genuinamente preocupada.

La *vituperatio* es un signo de cómo no puedo mantenerme en la pura ejecución de la alegría, de acuerdo con su sentido genuino. *Vituperatio minuit*[196] [El desprecio la disminuye] (atenta contra mi alegría, es decir, que cuando tomo en conside-

[192] *Conf.* x, 37, 61; *PL* 32, p. 805.
[193] *Loc. cit.*
[194] *Loc. cit.*
[195] *Loc. cit.*
[196] *Loc. cit.*

ración la reprobación, dándole importancia y dándomela, a la vez, a mí mismo, el reprobado, experimento algo así como una disminución de la alegría, algo que mientras vivo en la pura ejecución de la misma no resulta posible). La reprobación me hace vacilar y me incita a mirar a los otros. No me sostengo puramente en la verdadera alegría; *ista miseria mea perturbor*[197] [me siento turbado por esta debilidad mía], y me dejo dominar por la confusión. Ya no estoy seguro conmigo mismo y me entrego inerme al poder del mundo compartido. *Subintrat mihi excusatio*[198] [Se me ocurre una excusa] y se me insinúa en el ánimo y se me ofrece una disculpa. Intento salvarme y justificarme con el argumento de que la culpa de la caída no es mía; "el ser humano es así", la "naturaleza" y cosas similares. *Quae qualis sit, tu scis, Deus; nam me incertum facit*[199] [Tú conoces bien, oh Dios, el valor de esta excusa, pero a mí me llena de incertidumbre].

¿Cuál sería, pues, el comportamiento auténtico en el nexo de la vida en el mundo compartido, en el experimentar, en el ser alabado? No hay que verse como el que es alabado, sino como el que alaba, ¡y en qué medida, además! Alegrarse de poder alabar realmente; seguidamente, si este poder alcanza muy lejos, percibirlo como un genuino *donum (Dei),* aferrarse a él en su valor y conferirle la validez y preeminencia que le corresponden; cuando el *bonum* me llena de alegría, una alegría que encuentro precisamente en él, sólo me preocupo por él; *de profectu delectari* [deleitarse con lo que ha traído beneficios] y *de malo* [sobre lo malo] (en la *vituperatio) contristari* [entristecerse].

En esta *tentatio,* la dirección de su superación está precisamente en un entregarse genuino al mundo compartido, pero un entregarse tal que sea realizado a partir de la posición clara que se ocupa en la facticidad de la propia vida; un entregarse tal que nunca pueda manifestarse en un mero abandono —por radical que sea— a los objetivos en cualquiera de sus significados.

A la *continentia,* que representa en la experiencia de la *tentatio* el modo y la dirección del superar, del detener la caída,

[197] *Loc. cit.*
[198] *Loc. cit.*
[199] *Loc. cit.*

no corresponde sólo el *cohibere amorem ab aliqua* [el alejar toda una serie de cosas de nuestro corazón], sino que vienen exigidas también en ella la *iustitia,* la *collatio, positio amoris quo* [el encontrar, el poner el corazón en una serie de cosas], el llevar y conducir y la dirección genuina del preocuparse del amor. *Iustitia* es el estar-dirigido-hacia cargado de sentido verdaderamente originario ("piedad", *cfr.* la comprensión de la *iustitia* de Lutero) en la totalidad de la experiencia fáctica de lo importante. (Este sentido originario ejecutivo y existencial de la *iustitia* tiene que ser desgajado todavía más y por completo de la axiologización. El cómo de la ejecución del subsistir de la *tentatio.* Es un *certamen* [contienda] entre dos direcciones del amor.)

La dirección del gustar y del complacer apunta al mundo compartido, ante él es ejecutado un tomarse-a-sí-mismo-como-importante en orden a un *bonum,* que presuntamente se tiene en uno mismo y que se es.

Este *placer, aliis* [gustar a otros] puede, no obstante, faltar, incluso puede ser reprimido y mantenido lejos semejante ponerse-uno-a-sí-mismo-en-lugar-preeminente en el *mundo compartido.* (Superar hacia fuera, en el mundo compartido, el *amor laudis;* puede, con todo, haberse fijado y hecho firme tanto más tenazmente, determinando primariamente el ser-ahí propio y su sentido.)

§16. El tomarse-uno-a-sí-mismo-como-importante ante uno mismo. Capítulo trigesimonoveno

Etiam intus est aliud in eodem genere tentationis malum, quo inanescunt qui placent sibi de se[200] [En esta misma clase de tentación hay también dentro de nosotros, en nuestro interior, otra cosa mala de la que se envanecen los que se complacen a sí mismos]. Hay en esta forma de la tentación una posibilidad de caída tal que en ella el sí-mismo, y con él el ser-ahí del individuo, se llena de vanidad, decae y se pierde en el vacío y en la

[200] *Conf.* x, 39, 64; *PL* 32, p. 806.

nada. *Sibi placens* [Gustarse a sí mismo], tomarse uno como importante ante uno mismo, autoadscribirse un *bonum;* el *gaudium,* la *delectatio* pasan a dirigirse al mundo propio; en el esfuerzo por la *beata vita* en el mundo propio es tomado como importante.

La ejecución de la experiencia es, pues, aquí tal que el *mundo propio,* el mundo de uno mismo, esto es, el ámbito de la efectividad propia, la profesión, las posibilidades de rendimiento y las capacidades —siempre en la figura concreta de un pasado propio realizado—, se adelanta a un primer plano, para poder así darse explícitamente importancia ante lo que de este modo ha sido peraltado, lo que es ya de por sí un modo del tomarse uno a sí mismo como importante.

Toman cuerpo en y con ello diversas posibilidades que resultan siempre indicativas, por otra parte, de un modo del ser-ahí propio, en la medida en que son asumidas como el modo en cada caso decisivo de la ejecución de la experiencia. "Diversas posibilidades" como modos diferentes del *gaudere* de uno mismo (gustarse uno a sí mismo, tomarse como importante, alegrarse, en fin, de un *bonum* o, respectivamente, de un *quasi bonum):*

1) *De non bonis quasi bonis*[201] [Tomar por buenas las cosas que no lo son]: se toma, pues, como importante lo que "se ha hecho", lo que "se hace", lo que "se puede", algo a lo que en el fondo no cabe atribuir la consideración de un bien genuino. No sólo se toma como importante un bien, dirigido sobre todo en sentido egoísta, sino que en el tomar-como-importante se llega tan lejos como para acuñar en esa tendencia por vez primera un no-bien como un bien. Se tiene *un alto concepto* de uno mismo. (Como *bonum* se entiende aquí siempre, naturalmente, un *bonum* como dotación del sí-mismo *qua* [como] sí-mismo, no simplemente, por tanto, el poseer y disponer de bienes mundanos objetivos, que el sí-mismo "tiene" también. El sí-mismo entendido como ese individuo particular que yo mismo soy y no en orden al qué general de rasgos objetivos en cuanto semejante objeto, sino al *cómo* del "soy".)

2) *Verum etiam de bonis tuis quasi suis*[202] [Considerar como

[201] *Loc. cit.*
[202] *Loc. cit.*

suyos los bienes que son tuyos], o bien asimismo: aunque se dé conocimiento verdadero acerca del carácter del bien, y un bien genuino pertenezca al sí-mismo ("ser bueno": ¡existir auténtico!), aunque como tal sólo puede pertenecer a Dios, se toma ante uno mismo como conseguido por uno mismo, dado a sí mismo por el sí-mismo (ser-ahí – existencia), como haciéndose fuerte uno mismo en ese nivel de existencia.

3) *Aut etiam sicut de tuis, sed tanquam ex meritis suis*[203] [O si los consideran como tuyos, los atribuyen a sus méritos]: aunque este tomarse-a-sí-mismo-como-importante haya sido abandonado aquí, en la medida en que el "bien" (existencia) es reconocido como no conseguido ni asimilado por uno mismo, el sí-mismo propio es tomado, con todo, como importante, como un sí-mismo que es, y por tal se toma, un sí-mismo que se ha puesto a sí mismo al nivel si no de darse a sí mismo el bien, sí de ser digno de ese don y de merecerlo, de haber hecho méritos por el *bonum* y para adjudicárselo.

4) *Aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes ea*[204] [O si los consideran debidos a tu gracia, no se alegran de ellos, empleándolos en servicio de los demás, sino teniendo envidia de ellos al verlos en los otros]: pero incluso en el supuesto de que el sí-mismo no se atribuya siquiera el mérito y se reconozca como no merecedor de poseer el bien sin merecerlo, *ex gratia,* el *gaudium boni* puede ser de un modo tal que el sí-mismo se alegre de no tenerlo con otros, de no tener que compartir con otros la alegría sobre uno mismo —situación en la que el sí-mismo es tenido, objetivamente, por así decirlo, como desligado del tenerse a sí mismo—, de modo que, contrariamente, este bien no merecido sea tenido envidiosamente en uno mismo y permanezca ahí clausurado sin ser dispensado a otros. (¡Tenerse a sí mismo en un alto concepto, *superbia, amor sui, peccatum!)*

(El mundo propio se convierte finalmente en un mundo compartido, como es el caso en [1] y [2]; autodisolución en el mundo, asimismo mundo compartido en el mundo, posibles nexos de ejecución entre [1] [2] [3]. Se trata de fenómenos que la axiologización en su forma extrema pasa precisamente por

[203] *Loc. cit.*
[204] *Loc. cit.*

alto, aunque aquí sean aprehendidos también de modo esencialmente axiológico. La dirección del *placere* y del *gaudium* es trasladada al sí-mismo, pero de un modo tal, precisamente, que el mundo propio continúa siendo aquí todavía el mundo compartido que dirige. El sí-mismo se pierde precisamente en esta inserción mundana. Sentido de la caída genuina del sí-mismo: este perder, respectivamente, no ganar nunca y <x>. Por otra parte, la superación de la *tentatio* puede tener resultados positivos desde el punto de vista del conocimiento y desvelar y poner en claro el sí-mismo. Porque ¿qué es superación? Ejecutar genuino, respectivamente, comprender la ejecución. Explicativamente: *tentatio* como nexo existencial de expresión.)

En cada uno de estos cuatro modos del tomarse-uno-a-sí-mismo-como-importante ante uno mismo, lo característico es que cada vez es ejecutada "más" una valoración genuina del *bonum*, y del *bonum* no sólo como tal, sino en el de dónde, en el cómo y en el porqué de su ser regalado, pero de tal modo que el sí-mismo se ve cada vez más a sí mismo de un modo nuevo, se ante-pone su propio mundo y sigue tomándolo aún como decisivamente importante, aunque únicamente en cuanto que es este mundo *aquél en* y *ante* el que se realiza la gracia y el *donum*. Pero esto quiere decir que precisamente en el modo en el que el sí-mismo ya no se autoatribuye nada en el orden del rendimiento, precisamente entonces todo es dejado de la mano en el alegrarse ante Dios. Porque, en definitiva, y en principio, la preocupación muta precisamente aquí en un tomarse-uno-a-sí-mismo-como-importante, y ello de un modo tal que la ejecución de la preocupación se convierte en una ejecución nueva, en un situar esta experiencia, respectivamente, existencia, en sí genuina, *delante* del mundo propio, de tal modo que por obra de este "movimiento" agazapado todo cae en el vacío, *inanescit* [se vacía], y pierde radicalmente toda vigencia en lo que hace al *summum bonum* (ante Dios). En la última y más decisiva y más pura preocupación por uno mismo, acecha la posibilidad de la caída abismática y del genuino perderse-uno-a-sí-mismo. (Abismática porque en ningún punto se ve frenada y la caída ya no puede ejecutarse ante nada más, razón por la que no resultaría ya posible hacer de ella algo mun-

danalmente importante. ¡Aquí radica lo realmente satánico de la tentación! Aquí ya no hay control ajeno alguno, no hay ayudas, y el caer mismo es algo que cabría convertir incluso en algo grande. La preocupación por uno mismo parece fácil y cómoda, interesante como "egoísmo" y superior, a la vez que nociva para el "bien de la comunidad", un individualismo peligroso. Pero, en realidad, tanto más grave es cuando uno se toma a sí mismo cada vez menos como importante, entronizándose a la vez tanto más; cuando se propone una "objetividad" frente a la que la de la "generalidad" es un juego, un cómodo ir dejándose hacer por las cosas mismas y por los entes y por los nexos entre ellos.)

Agustín ve claramente la dificultad y lo en última instancia "atemorizador" y "angustiante" del ser-ahí en semejante tenerse-a-sí-mismo (en la plena facticidad). *In his omnibus atque hujusmodi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei; et vulnera mea magis subinde a te sanari, quam mihi non infligi sentio*[205] [En todos estos peligros y otros semejantes, tú ves el temor de mi corazón y sabes que siento más que tengas que curar muchas veces mis heridas que no el que no se me inflijan tales heridas].

§17. "MOLESTIA" – LA FACTICIDAD DE LA VIDA

a) El cómo del ser de la vida

Sin mostrar expresamente el nexo metódico-interpretativo y remitir explícitamente con más detalle a cómo se determina *principalmente* el objeto de acuerdo con su cómo, habrá de indicarse ahora la línea de interpretación de los nexos de fenómenos que ponen ante la vista la *molestia* y la *exploratio*. Globalmente considerada, esta interpretación "camina" en lo sucesivo rehaciendo hacia atrás el camino, de tal modo que al hilo de la misma la exploración apunte de modo cada vez más visible a lo originario. *(Tota vita – tentatio:*[206] *Non ut ipse dis-*

[205] *Loc. cit.*

[206] Se refiere probablemente a *Epistulae* xcv, 2; *PL* 33, p. 353; *Ecce unde vita humana super terram tota tentatio est* [La vida humana sobre la tierra es tentación toda ella]. [N. del E. alemán.]

cat, sed ut quod in homine latet aperiat[207] [No para que uno mismo aprenda, sino para que se ponga al descubierto lo que está escondido en el hombre (para el hombre mismo, tenerse)]. *In tentatione apparet, qualis sit homo*[208] [En la tentación sale a la luz cómo es el hombre]. *Nescit se homo, nisi in tentatione discat se*[209] [No se conoce a sí mismo el hombre si no aprende sobre sí mismo en la tentación].

Molestia: agobio por la vida, algo que la arrastra hacia abajo; y lo peculiar del agobio radica precisamente en que el malestar puede arrastrar la vida hacia abajo, estando este "puede" formado, él mismo, por la ejecución de la experiencia que en cada caso corresponde. De ahí que esta posibilidad "crezca" tanto más *cuanto más vive la vida;* de ahí que esta posibilidad aumente *cuanto más accede la vida a sí misma.*

Estas dos determinaciones van juntas; no sólo en la medida en que aquí cristaliza un determinado *cómo del ser de la vida,* a partir del que tiene absolutamente sentido hablar sobre el malestar; en última instancia, preocupación radical por uno mismo ante Dios. (¡Orientación a los objetos de la explicación estrictamente fenomenológica!)

Así, pues, un determinado *cómo* del ser de la vida, lo que aquí quiere decir: la vida, *mi* vida "es", da la dirección de los nexos de sentido. Pero las dos determinaciones van así más concretamente juntas en el orden de la ejecución (el ir conjuntos de *esse, nosse, amare* [ser, conocer, amar] —conformando la genuina textura primordial, la experiencia básica— es precisamente lo decisivo. La objetividad mundana como tal, incluso también dimensión ya de relevancia, igualmente *nosse* como tal, y lo mismo *amare;* [los tres] constituyen —en su tenacidad— las posibilidades de la *tentatio,* pero a la vez también el mundo como aquello en lo que de ésta o de aquella otra manera vivo, hablando en términos absolutos):

1) El *"cuanto más vive la vida"* quiere decir: cuanto más plenamente son ejecutadas las *direcciones* de la experiencia de la

[207] El *Index generalis (PL* 46, p. 627) remite así a *Sermones* II, 2-3; *PL* 38, pp. 28-29. [N. del E. alemán.]

[208] El *Index generalis (PL* 46, p. 628) remite así al *Tractatus in Ioannis Evangelium* XLVI, 10; *PL* 35, p. 1730. [N. del E. alemán.]

[209] *Sermones* II, 3, 3; *PL* 38, p. 29.

facticidad. Esto no afecta en principio sólo a la plenitud de *aquello que* es experimentado, sino a las direcciones de la experiencia como tales —la del mundo que nos rodea, la del mundo compartido y la del mundo propio—; cuanto más plenas son *éstas* como tales y más hacen suyo el nexo de ejecución que les es propio o, respectivamente, que corresponde a su facticidad, mejor es explicado histórica y fácticamente el sentido pleno. [Lo que quiere decir:] cuanto más se inserta el *curare* en todas estas direcciones y allega las otras a la inserción pertinente a tenor del sentido de experiencia que les corresponde. Este "más" aísla: parece ser una cuantificación objetiva, pero no en relación genuina con (2). (Este ir conjunto pre-separador no es algo objetivo, sino del orden de la ejecución, es algo histórico, un "se puede" —horizonte, transcurrir del tiempo— en el sentido más radical, es *el* acontecer de la ejecución, que ha de formarse él mismo, y tiene precisamente que hacerlo así, y que sólo es en el formarse a sí mismo de la ejecución.)

2) El *"cuanto más accede la vida a sí misma"* es la segunda determinación e indica que el *ser* de la vida consiste también de algún modo en ser tenido: cuanto más experimenta la vida que lo que está en juego en su plena realización propia es ella misma, su *ser*. El "más" encuentra su "medida" en el sentido del ser de la "vida" misma. (La estructura categorial del sentido de este ser es el problema en orden al que la interpretación efectuada debería facilitar una determinada situación histórico-espiritual del fenómeno. *Cfr.* sobre el concepto de "vida" la crítica a Jaspers en la lección "Fenomenología de la intuición y de la expresión".)[210]

La vida, en fin, en la que puede, hablando en términos absolutos, experimentarse algo así como la *molestia,* en la que —como lo que asciende a sí, lo que accede a sí mismo— las posibilidades de *molestia* crecen, es algo cuyo ser *encuentra su fundamento* en un tenerse-a-sí-mismo radical, un ser tal que sólo prevalece y se despliega plenamente en *su* facticidad histórica.

[210] M. Heidegger, "Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung", *op, cit.,* p. 10.

b) "Molestia" – el peligro del tenerse-uno-a-sí-mismo

En esta tendencia a un tenerse-uno-a-sí-mismo histórico-fáctico en una autoclaridad específica, se hace por primera vez visible el nexo "mundano"-concreto de ejecución de la experiencia *(cfr. tentatio),* las direcciones de la experiencia como tales direcciones de la experiencia, sus posibilidades como posibilidades de este experimento fáctico propio en el orden de la ejecución; es decir, que el sentido de la *molestia* se determina, con todo, a partir del cómo genuino de la propia vida.

En la medida en que es experimentada en su sentido propio, la *molestia* no es algo así como una distracción o un bagaje objetivo del ser humano, una objetividad en un algo que le sobreviene a uno, que cabe amputar y que hay que desechar. Así ve al hombre la entera ascética pagana, y toda la cristiana, que permanece, de acuerdo con las situaciones histórico-espirituales, prendida en las redes de lo griego.

Molestia: un cómo del experimentar, una carga y un peligro del tenerse-a-sí-mismo —en la facticidad—, un tenerse-a-sí-mismo que es, en cuanto fáctico, tal que ejecuta él mismo este peligro, envaneciéndose. En la ejecución genuina concreta de la experiencia se da la posibilidad de la caída, pero a la vez hay que contar también, en la preocupación propia más radical por uno mismo, con la plena "oportunidad" concreta y fáctica de acceder al *ser* de la vida más propia.

Resulta, pues, decisivo el tenerse-a-sí-mismo fáctico en el configurar de la posibilidad y en el hacerse una imagen de éste como "oportunidad" del darse efectivo de la *tentatio,* ...* y de la ejecución <xx>, tomar la dirección justa de la preocupación del propio ser-ahí fáctico.

La *molestia* viene, pues, a quedar con ello determinada en orden al cómo del tenerse-a-sí-mismo en el cómo de la ejecución fáctica de la experiencia. (Como "la vida" se tiene ella misma, *puede* tenerse fáctica e históricamente.)

1) El tenerse-a-sí-mismo ejecutado, intentado en el cómo, es preocupación por el *ser* de uno mismo. Lo relevante es el "de la vida"-sí-mismo, el sí-mismo es lo que importa y lo que entra

* Abreviatura no descifrada.

en juego. Oculto ahí se encuentra, pues, el tenerse-a-sí-mismo-en-serio. La *molestia* va de la mano. En la preocupación por uno mismo el sí-mismo da vida —en el cómo su propio ser— a la posibilidad radical de la caída, pero da también, y a la vez, vida a la "oportunidad" de ganarse. Hemos de procurar ganar una *vita bona,* hemos de hacerla nuestra. Nuestra vida tiene, pues, que *importarnos* a nosotros mismos de alguna manera. (Pre-tener, pro-ponerse, tener en "la vida". Cómo de "ser", ser de la facticidad. *Quaestionem fieri sibi* [Cuestionarse]. Pregunta liminar, preguntar-se indiferenciado.)

2) *Propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus*[211] [Es necesario que los demás nos amen y nos teman, pues así lo exige la organización de la sociedad humana]. Así, pues, la ejecución de la experiencia en el mundo compartido, el co-experimentar en y para el mundo compartido, apunta en sí mismo a un determinado estar-en-situación-de-vigencia, de preeminencia y soporte; contrariamente, en sí, da vida a la *molestia,* a la posibilidad del querer-ponerse-en-situación-de-preeminencia en el mundo compartido.

3) Experimentar fáctico, lo mundano, un modo de la adquisición de conocimiento, un mirar en torno, formación de la posibilidad del mero y obstinado mirar en torno en la seriedad, precisamente, de un esfuerzo radical de entendérselas con el mundo y del querer conocerlo. (El cómo del tenerse. Subjetivismo y relativismo son categorías por completo erradas, argumentan desde una posición que no ve en absoluto los fenómenos de los que habla. Estos cómo "están ahí", no objetivamente como cosas, sino "históricamente": históricamente en lo que afecta a la ejecución del objeto, histórica y espiritualmente, histórica y ejecutivamente.)

4) Experimentar fáctico, habérselas con, uso, placer, preocupación por la vida cotidiana, *reficere ruinam* [reponer las fuerzas consumidas], reproducción, conservación. En el esfuerzo radical acecha la agitación.

(La presentación de los fenómenos es siempre interpretación fáctica motivante en el orden de la ejecución. La pregun-

[211] *Conf.* x, 36, 59; *PL* 32, p. 804.

ta no discurre en el sentido de que procedamos a orientarnos hacia un "cómo" que se ha formado por sí mismo y que casualmente ha pasado a un primer plano, sino que se pregunta qué "puedo", fundamentado en la facticidad de ejecución genuina de historia posible del espíritu y hundiendo sus raíces en ella, está ahí histórica y fácticamente para nosotros. ¡El "puedo" encierra en sí mismo la objetividad, de muy otro linaje, de lo existencial en dirección a su sentido más propio [?]!)

¿Qué soy yo? *Quaestio mihi factus sum. Quid amo?* [Me he convertido en un problema para mí mismo. ¿Qué amo?] "Problemático" en las direcciones de la experiencia, en el experimentar y tenerme a mí mismo. "Vida" – un cómo del ser y, ciertamente, un experimentar *tentationes.* Es una *tentatio,* pone en obra la posibilidad del perderse y del ganarse uno a sí mismo. "Vida": un cómo del ser de una estructura determinada y de exposición categorial. (El tenerse a sí de la vida, el tenerse-a-sí-mismo, *exploratio, quaestio mihi factus sum,* "qué y cómo *soy* yo". Dependencia de la posibilidad de explicación del nivel histórico, histórico-espiritual e histórico-ejecutivo de interpretación y de anticipación.)

El tener no diferenciado, el pre-tener en la experiencia fáctica de la vida, en una determinada situación y posibilidad histórico-objetivas, fácticas. La vida está así ya antes, de modo previo, sin que resulte factible encontrar ya anteriormente delimitados y diferenciados de modo explícito el cómo, el dónde y el hacia dónde históricos de la propia facticidad.

El nexo motivacional del diferenciarse y del tenerse de la vida a partir de la experiencia fáctica de la vida. Muy lejos todavía del sí-mismo. En un sentido radical, ni siquiera es preciso realmente llegar a él.

Este diferenciarse y la articulación de la anticipación, el carácter determinado de las anticipaciones y de sus transformaciones por razón del mundo en torno y del mundo compartido – indiferenciados. ¡La irrupción de lo histórico y el primer aspecto propio diferenciado de la vida!

ANEXO I
Notas y esbozos para la lección

Las "confesiones" de Agustín – "confiteri, interpretari" [al §7b]

"Interpretación" como una interpretación de uno mismo caracterizada de un modo determinado. De un modo tal, concretamente, que el *¿ante quién?* que se conoce en relación con "uno mismo" no sea sólo el vacío ante quién, sino un ante quién capaz de guiar el interpretar genuino y convertirlo en algo especial. "Especial" – [quiere decir aquí:]

—Procurar concretamente grados posibles de las interpretaciones indicándolas formalmente.

—Mostrar seguidamente cómo viene fundamentado el *confiteri* [confesarse] en el arranque fundamental: *quaestio mihi factus sum* [me he convertido en un problema para mí mismo].

A partir de aquí como algo determinadamente interpretado en nexos de experiencia del *mundo compartido* y del conocimiento disponible sobre el *mundo en torno:* abarcar los "escritos" filosófico-teológicos —sermones, epístolas, polémicas y demás.

¡En qué medida toma cuerpo a partir de aquí un nuevo carácter en los conceptos teológicos, en qué medida sucumbe esta tendencia no sólo a la Iglesia, sino también a Grecia!

En torno a la destrucción de "Confesiones" x [al §7b]

Memoria no de modo existencial radical en *el orden del contenido;* no en cuanto a lo que en este orden "era" y "es", sino desligadamente, lo que hay aquí presente como tal, toda vez que la verdad tiene invariablemente "consistencia", hacia dónde se arroja y se coloca en el lugar que le corresponde. Pero, al hilo de ello, siempre movimientos existenciales radicales.

NEXO DE EJECUCIÓN DE LA PREGUNTA [AL §8b]

Como el sí-mismo ya mediante el *buscar:* situarse de algún modo ante Dios o, lo que es igual, ante la *vita beata.* Gana existencia, ¿en qué consiste la existencia? En el buscar se sitúa en el alejamiento absoluto, busca ganarse. ¿Explicado fenomenológicamente?

"La medida del sí-mismo viene siempre dada por lo que es aquello frente a lo cual el sí-mismo es tal sí-mismo; siendo ésta a su vez de nuevo una definición de 'medida'."[1]

"Cuanta más representación de Dios, tanto más sí-mismo; cuanto más sí-mismo, tanta más representación de Dios."[2]

"TENTATIO" [AL §12a]

[La *tentatio* no es] un evento, sino un sentido de ejecución existencial, un cómo del experimentar. ¿Concerniente a qué? Al sentido en el que sale al encuentro el experimentar. No es que esté ahí autosatisfecho, importante por sí mismo, no cuando surge, sino que se experimenta una "posibilidad", que tiene *importancia* en el orden del contenido la remisión a otra cosa; *cfr.* "escisión". Experimentar posibilidad, vivir en lo abierto, mantener abierto, realmente abrir. Preestrucción – "intencionalidad".

El cómo del irrumpir de la *tentatio.* Realmente "configurando". ¿Para quién está ahí, en verdad, en la renovación en el orden de la ejecución? Para aquel que se convierte en problema para sí mismo. Apertura respecto de uno mismo. La *posibilidad* es la "carga" verdadera. *¡Que pesa! Vita = tentatio.* (Experiencia de la *tentatio* – "resistir", "caer" – no ataca simplemente, sino que es experimentada. ¿Qué hacer en tal trance? ¿Me adueño de ella hasta el punto de que sólo manifieste

[1] S. Kierkegaard, "Die Krankheit zum Tode", *op. cit.*, p. 76.
[2] *Op. cit.*, p. 77.

posibilidades? El caer, poder caer y haber caído aumentan el temor y hacen patente: *disco!* [¡aprendo!].)

¿Cómo deben ser explicadas en este nexo la "clasificación" y la gradación de Agustín? ¿Acrecentamiento?, de las *posibilidades,* de la "carga" (fenómeno del *transitus).* ¿En qué medida? En la medida en que la *realidad tangible* desaparece, y la *libertad* —en el orden del contenido— es más propia. Es decir, los modos de la *tentatio,* en lo que ésta resulta accesible.

Experimentar *posibilidad,* es decir, verse uno a sí mismo en la plena ejecución en condición miserable, que ésta "es" más fuerte, y el existir significa vivir radicalmente en la posibilidad, y también "objetivamente": *estar situado* ahí *¡Recibir* la *existencia!*

Dimensiones importantes del mundo en torno, del mundo compartido, del mundo propio – "barreras de la vida" – insignificancia frente al temor, frente a la posibilidad.

I. *Ser honrado respecto de la posibilidad.*

II. *Administrar ordenadamente los descubrimientos de la honradez.*

["ONERI MIHI SUM"]
[AL §12a]

Cum inhaesero tibi ex omni me [...] et viva erit vita mea[3] [Cuando esté unido a ti con todo mi ser (...) mi vida estará viva]. Mi vida es *vida auténtica,* yo existo. Cuando dependo enteramente de ti, desde lo último de mi propio ser, cuando lo pongo todo y lo pongo todo radicalmente en ti —*vita erit tota plena te* [mi vida estará toda llena de ti]—, cuando las relaciones y los puntos de referencia todos de la vida, la facticidad entera, estén dominados por ti, ejecutados de tal modo que toda *ejecución* se ejecute *ante* ti.

Cuando no es éste el caso, *oneri mihi sum,*[4] me convierto en una carga para mí mismo {carga: la división, la fragmentación. Ninguna continuidad, existencia}, me caigo, *non sublevas* [no me apoyas]. Me aparto de ahí y no soy yo capaz realmente de buscar. (Como el nexo con lo precedente.)

[3] *Conf.* x, 28, 39; *PL* 32, p. 795.
[4] *Loc. cit.*

La "carga" radica en el "conflicto" en el que vivo, *contendunt: laetitiae flendae – maerores laetandi* [luchan: mis pasadas alegrías, que ahora deploro – mis tristezas, que ahora me alegran]. No vivo en alegrías que tendría que deplorar, y aflicciones sobre las que tendría que alegrarme; unas y otras luchan entre sí. {Concerniendo a *gaudium – maeror (vita).} Et ex qua parte stet victoria nescio*[5] [Y no sé de qué parte está la victoria].

Contendunt maerores mei mali cum gaudiis bonis[6] [Mis malas tristezas luchan con mis buenas alegrías]. Pena pecaminosa, desaliento – alegría llena de confianza. {Y no sólo, ciertamente, estados de ánimo superficiales.} *Vulnera non abscondo* [No oculto mis heridas]: desgarramiento.

Numquid non tentatio est vita humana – sine ullo interstitio? [¿Acaso no es la vida humana una tentación – sin resquicio alguno?] Verse situado entre estas dos posibilidades que se agolpan, de las que no se es dueño. El cómodo no ve esto, sino que ve la una como sustitución de la otra; se deja llevar con facilidad ligera y con indolencia. Pero quien experimenta esto *busca* ponerle fin con toda firmeza, conseguir un asidero.

Certamen: in multa defluximus [Lucha: nos dispersamos en muchas cosas]. Sin esperanza. Por tanto, *iubes continentiam* [ordenas continencia]. *Tota spes mea non nisi in magna valde continentia tua*[7] [Toda mi esperanza no descansa más que en tu inmensa continencia].

De la *dispersión.* Y ésta hunde al mismo tiempo sus raíces en la tendencia básica de *timere* y *desiderare.* Ambos en la *preocupación por* lo *mundanal;* y éste es el *irruere – defluere* [arrojarse – precipitarse] propios: deslizarse hacia abajo, hundirse, y en el sentido, ciertamente, de dejarse dominar por la laxitud, de debilitarse.

En el *defluxus* [dispersión] me doy y me creo una situación en cierto sentido cerrada, que lleva en sí misma posibilidad, pero dominando la tendencia a la *delectatio,* a la agitación; sólo en la medida en que hay ahí tal, surgen *timere* y *desiderare.*

Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo[8] [En

[5] *Loc. cit.*
[6] *Loc. cit.*
[7] En el original figura *misericordia* en lugar de *continentia.* [N. del E. alemán.]
[8] *Conf.* x, 28, 39; *PL* 32, p. 796.

la adversidad deseo la prosperidad, en la prosperidad deseo la adversidad]. Porque en la experiencia y con ella tengo un determinado conocimiento de cómo acostumbran a ir las cosas (según precedentes), y porque de algún modo estoy siempre en expectativas; un conocimiento *histórico* debilitado en la tendencia a la *delectatio*.

La *expectativa* viene siempre de algún modo en y con el *desiderum, situs anima* (como *vox) media*. No hay *medius locus* {ningún lugar intermedio entre opuestos}, *ubi non sit tentatio* [donde no esté la tentación]. ¿En qué medida? ¿Qué es ésta? *Nescio in qua parte stet victoria* [No sé de qué parte está la victoria].

Maerores laetandi —laetitiae flendae— maerores mei mali cum gaudiis bonis [Aflicciones que alegran —alegrías que se deploran— mis malas tristezas con mis buenas alegrías] y, además, *nescio*.

1. Escisión en la misma vida fáctica - en el *defluere* [dispersarse] - la intranquilidad - el ser arrojado.

2. Escisión fácilmente [?] de nuevo en uno mismo. *(Timor - maeror laetandus* [Temor - tristeza que alegra]. ¿O se trata de una mala tristeza? ¿La tengo como algo de lo que debo alegrarme? *¿Laetitia flenda* [alegría que se deplora] o *gaudium bonum?* ¿Se trata de una alegría que debo deplorar?)

3. *Nescio* de qué parte está la victoria. No sé qué está ocurriendo y cómo irá todo. *(Tentatio* y lo histórico. Cómo lo histórico se intensifica aquí hasta el *nescio* - cómo me experimento a mí mismo - *quaestio factus sum* [me he convertido en un problema]. "Escisión", objetivamente, es <xx>, algo que <x> horizonte histórico - intencionalidad existencial. La toma de posición misma, el cómo de la apropiación, del participar escindido en el *timere* y el *desiderare,* estando ambos a su vez escindidos en lo que a ellos afecta.)

[AL §13a]

Retomando el *iubere continentiam [et iustitiam]* [ordenar continencia (y justicia)] {¡genuina posición de valor! *Decus iustum* gloria justa]. *Nam qui non [intus] agitis [aliquid bona], non*

vos haec movent[9] [Porque a los que no hacéis (algo bueno) (en vuestro interior) no os importarán estas cosas mías]. ¡Condición de la comprensión!}, en relación con *laufende concupiscentia,* que discurre en las tres direcciones (conectando con 1 Jn. 2, 15-17): 1) *concupiscentia carnis,* 2) *concupiscentia oculorum,* 3) *ambitio saeculi.*

Malitiae diei [preocupaciones y molestias de los días]. Están aquí como *deliciae* [cosas deliciosas] y *suavitates* [cosas agradables] y atraen, y se buscan satisfacciones y placeres en ellas, cuando son, en realidad, *el* peligro para mí. Lo bajo atrae, esclaviza la voluntad y la lleva a asumir y a aceptar la caída como lo auténtico. ¿Qué significa fácticamente, históricamente, existencialmente este nexo de movimiento? (Qué ocurre y tiene lugar, y qué ejecuto yo. Ningún discurrir juntos, sino la *facticidad* genuina fenomenológico-existencial [?], no aislada biológica y objetivamente, sino vida concreta, "matrimonio" [?] – comer, beber, comidas, "hora del té" – importancia concreta del mundo en torno.

Precisamente en lo que pertenece a mi facticidad, en lo que ocurre conmigo y donde *yo* soy, *acecha* la tentación. "Está aquí *históricamente.")*

Vita = tentatio tota. En lo fáctico me deslizo a una serie de posibles autoaislamientos.

Contra la apertura de posibilidades, contra el genuino ser y tener-se de la *vita, delectatio.* (Cap. 32: la experiencia como histórica; correspondiendo aquí la *tentatio;* remitir, contrariamente, de ella a lo histórico. *Experiencia* – la *tentatio,* pero *nescio* qué saldrá de ahí. Motivación existencial de la destrucción <x> a partir de la experiencia fundamental del estar oculto para uno mismo y del volver a ocultarse en la propia vida – el bloqueo.)

Esto se acentúa e intensifica cada vez más, de modo que precisamente en la preocupación más radical por uno mismo, que es la genuina, [se] abre la *siniestra violencia* de la *tentatio.* Se llega, pues, aquí y de este modo por primera vez a esa situación máximamente radical de autoexperiencia, en una dirección de la consideración, en la que el sí-mismo no sabe ya

[9] *Conf.* x, cap. 33, n. 50.

hacia dónde tirar ni cómo habérselas consigo – *quaestio mihi factus sum.* ¡*Cfr.* cap. 40, final! (En última instancia, "lo que yo soy", mi "facticidad", es la *tentación más fuerte* y el contragolpe contra la existencia y el existir es el arrojarse contra las posibilidades genuinas, esto es, más exactamente la *preocupación por este nexo de ejecución;* en el que me muevo de alguna manera hacia abajo y en declive.)

"Tentatio"
[al §13a-b]

Concupiscentia: en sí una dirección, dirección del experimentar fáctico concreto, de la plena facticidad propia de la vida.

La *dirección del experimentar* indica: algo posible, *abre posibilidades;* pero esto sólo si son experimentadas como direcciones; esto es, si la facticidad misma de la vida vive en la ejecución dirigida —como dirigida—. El "como dirigida" puede ser clarificado de varias maneras; como siempre, en el "como dirigido", esto es = "dirigido *así*", es un ir-hacia y un partir-de. El "partir-de" viene conjuntamente experimentado y con él el *de-dónde* se ha partido. *(El haber radicalmente capaz de comprensión del "como" en* quaestio sibi fieri [convertirse en problema para uno mismo]: un nexo del orden de la génesis del sentido de comprender fácticamente ejecutado entre el "como" en una adquisición absoluta de conocimiento, nuevamente objetiva —un tener consigo más o menos negligente, y a la vez un arrojar de sí—, y el auténtico ponerse en marcha hacia el "como", que quiere decir "sí-mismo".)

La tentación o, respectivamente, el ser tentado es una experiencia en la que una dirección de la experiencia dirigida *como tal* hacia sí misma —en virtud de su pleno sentido en esa facticidad plena— *tienta* a ésta y la atrae hacia sí, la encauza incitándola en la dirección propia, y ello de una manera tal que paralelamente pasa a perderse la *cura* auténtica. (En toda *concupiscentia* a la que el individuo particular *se entrega {T[erminus]}* —desasirse y entregarse—, este *curare* instala en la importancia del mundo un tenerse-a-sí-mismo-como-importante en el plano del placer y de la curiosidad. En ello este

"en dónde", y "hacia dónde", incita él mismo a cambiar. El dejar marchar se guía ahora a sí mismo; se limita a mantener en general viva la dirección —"adelante", "más"—, pero conduce al *mundo* y, concretamente, a la facticidad histórica; en ello ésta experimenta una atrofia y "finalmente se desvanece".)

En el "partir de" y "partir de dónde" está fácticamente ahí de algún modo la auténtica *cura* por la vida, que ha llegado ya en general *tan lejos* como para estar en una tentación, esto es, una vida que busca de algún modo su facticidad, que tiene claridad acerca de sí misma.

Dos interpretaciones principalmente distintas de la molestia: guardan relación con la posibilidad de ver en general los fenómenos que salen al encuentro.

1) *Molestia* como constitución o, respectivamente, como dotación objetiva, como carga objetiva, como algo que está ahí y causa efectos como cosa. (Un endurecerse [?] con ello: hacerlo desaparecer con medios objetivos – quitar y retirar – el propio ser un *estado*, una constitución objetiva.)

2) *Molestia* como "ocasión" de seriedad, como ocasión de preformarla en uno mismo *como* tal, de hacérmela experimentable *como* facticidad, y asumirla ciertamente *de modo existencial,* en tener así la vida en el recuerdo y en la expectativa, acrecentar la seriedad. (Presentar y configurar la posibilidad *existencial* como la auténtica.)

Sería absolutamente errado representarse el tenerse-a-sí-mismo radical como un solipsismo hiperreflexivo o algo similar. El sí-mismo "es" el de la facticidad histórica plena, el sí-mismo en su mundo, con el que vive y en el que vive; así, pues, el "tema" correspondiente a la diversidad en el orden de la ejecución y de los polos de referencia —y no sólo a la diversidad, sino al nexo fáctico-histórico—; y el "tema" no como algo momentáneo quietista y contemplable, sino histórico ejecutivo.

Sólo en esta "ocasión" [u "oportunidad"] formada en la ejecución existencial: "ocasión", un *carácter de la ejecución,* <x>. La dación existencial de sentido también de lo "objetivo *existencialmente pleno"* experimentado para la *existencia* (destino, predestinación, etcétera).

El concepto genuino de "facticidad" no resulta determinable a partir de una objetividad antepuesta y asumida posicionalmen-

te, sino en la interpretación existencialmente ejecutada de un cómo del "ser" de los contenidos existencialmente experimentados.

El fenómeno de la "tentatio" [al §13c]

[La *tentatio]* crece (el cómo del crecer le pertenece, como experimentar visto fenomenológicamente; no objetivamente, [como] surgimiento cósico, biológico, esto carece de sentido tentativo) al hilo de experiencias que se diluyen en dimensiones relevantes, en importancias significativas cuya ejecución en el orden de la apropiación y en el del seguimiento pertenece, ella misma, a la existencia fáctica histórica —coadyuva a crearla—; unas importancias emplazadas, pues, realmente, en la ejecución genuina de la existencia, a la que cooperan; una ejecución que está, a su vez, en la posibilidad de la caída, con la que de las ejecuciones aparentemente auténticas de la existencia —*deliciae, hilaritas* [jovialidad], el escoger propio y el decidirse—, las fácticas <x>, las *molestiae,* pasan a convertirse en importancias inauténticas, *equivocadas;* a partir, pues, de ejecuciones aparentemente auténticas.

La importancia puede ser dejada a un lado de modos distintos: por ejemplo, celibato; por el contrario: abstención de comida y bebida.

Resulta, con todo, decisivo respecto del sentido el que pueda ser experimentada como tal, el haber alcanzado consistencia en una determinada *aprehensión* de valor.

El peligro de la axiologización de los nexos de fenómenos es tan funesto como la conformación teórica en ámbitos regionales; ambos movimientos van juntos.

En qué medida es la *tentatio* un *existencial* genuino.

Luz [al §13 y ss.]

Multimodo allapsu blanditur mihi aliud agenti, et eam non advertenti. Insinuat autem se ita vehementer, ut si repente sub-

trahatur [transitus!], cum desiderio requiratur; et si diu absit, contristat animum[10] [Me acaricia insinuándose de mil maneras, aunque yo esté haciendo otras cosas y no le preste atención. Esta luz se insinúa con tal vehemencia que, si desaparece de repente (¡tránsito!), la busco con insistencia; y si llega a faltarme mucho tiempo, mi espíritu se entristece]. Posesión importante que se pierde. *(Non autem sentio sine quo esse aut aequo animo, aut aegre possim, nisi cum abfuerit*[11] [Hasta que una cosa me falta no sé cómo soporto su ausencia, si de buen o mal ánimo].)

Ipsa est lux, una est, et unum omnes qui vident et amant eam[12] [Ésta es la única y verdadera luz, y cuantos la ven y la aman se hacen una sola cosa].

Foras sequentes [homines] quod faciunt[13] [Buscando fuera (los hombres) las cosas que hacen].

Quem invenirem qui me reconciliaret tibi?[14] [¿A quién podría yo encontrar que me reconciliara contigo?] Estar arrojado – Dios lejos.

Molestia. Hic esse valeo, nec volo; illic volo, nec valeo; miser utrobique[15] [Puedo estar aquí y no quiero; quiero estar allí y no puedo; en ambos casos soy un desgraciado]. Que cada vez me alejo en mí más de ti.

Miedo del impostor que hay en lo más propio de uno mismo.

¡Desacostumbrarse de los cálculos de importancias!

¡En Agustín no sale todo nítidamente a la luz! ¡Porque se ha hecho fuerte demasiado seductoramente en el *frui* [disfrute], pero fortificándose dentro!

"La culpa es una representación más concreta, que estando con la libertad en la relación de la posibilidad resulta cada vez más posible."[16] "Pero quien se convierte en culpable se hace a la vez culpable por haber dado ocasión a la culpa; porque la

[10] *Conf.* x, 34, 51; *PL* 32, pp. 800 y ss.
[11] *Conf.* x, 37, 60; *PL* 32, p. 805.
[12] *Conf.* x, 34, 52; *PL* 32, p. 801.
[13] *Conf.* x, 34, 53; *PL* 32, p. 801.
[14] *Conf.* x, 42, 67; *PL* 32, p. 807.
[15] *Conf.* x, 40, 65; *PL* 32, p. 807.
[16] S. Kierkegaard, "Der Begriff der Angst", trad. de V.C. Schrempt, *Gesammelte Werke,* vol. 5, Jena, 1912, p. 107 *[El concepto de angustia,* trad. de Demetrio G. Rivero, Orbis, Madrid, 1984].

culpa nunca tiene un origen externo, y quien cae en la tentación es culpable también *de la tentación.*"[17]

"DEUS LUX"
[AL §13g]

Deus lux: máximo objeto y máxima claridad propia – "conocimiento".

Deus dilectio: existir auténtico.

Deus summum bonum: máximo bien; objeto del valorar.

Deus incommutabilis substantia: búsqueda cognoscente de lo permanente. Perdurar en sí mismo, sentido derivado de substancia.

Deus summa pulchritudo: el considerar placentero de la hermosura máxima.

En cada determinación un modo diverso de aproximarse inicial, del acceso, del determinar en el acceso. El de-dónde de los medios de determinación, el cómo de la conformación.

Unas veces es el viejo marco conceptual; otras, usando éste de modo nuevo y modificado; otras, enfoques nuevos.

Como la tendencia fundamental es aún griega, como lo es el filosofar hasta hoy, no se llega a destrucción alguna. La mera crítica del conocimiento, como se la llama, no es aquí de la menor utilidad.

Problema: u[nidad] y d[iversidad] de los nexos de ejecución del acceso. Origen – su auténtica facticidad ejecutada de modo acorde con su sentido. Menos psicológicamente, clasificando en general. Los esquemas originales de ordenación y las ideas trascendentales no sólo bastan aquí, sino que obstruyen la problemática.

La *tentatio* en nuestra interpretación – ha sido una ocasión para acceder a fenómenos decisivos – *molestia.*

(Formae – concupiscentia carnis, oculorum – no a voluntad, como muestra sobre todo III.)

[17] *Loc. cit.* (Subrayado del autor.) [N. del E. alemán.]

"TENTATIO": "IN CARNE" – "PER CARNEM" [AL §14a]

I. *Tentación* del *uti,* del habérselas con, en la *cupiditas oblectandi (in carne)* [el deseo de placer (en la carne), extraer placer de, comodidad, cálculo de importancias, hacerse figuraciones, más exactamente: figurarse que una importancia es preferible a otra y jugar a oponerlas entre sí, procurando de este modo obtener ventajas. (Dirección: hacer que la propia importancia sea reprimida.) Salvarse en el descubrimiento y consolidación de una posibilidad de placer, siendo ésta la necesidad e inseguridad propias.

II. *Tentación* del conocimiento (curiosidad) – *per carnem:* dirigiendo una intención egocéntrica. Inventiva en cuanto a ideas [?].

(I) En cierto sentido – mediar – no librarse de. *Molestia palpable.* Pero precisamente por eso más fácil, porque aún pueden detectarse más fácilmente en el individuo particular en proceso de caída.

Los otros se ocultan más, tanto que finalmente descubro en mí mismo la *tentatio* más difícil.

[COMPARACIÓN ENTRE LAS TRES FORMAS DE LA "TENTATIO"] [AL §15a]

Averiguar *formae* de las tres.

Tentatio: para qué. {Adónde: al *amor sui, superbia,* pérdida de existencia (objetivamente). Porque existencia ¿qué es? Lo agustiniano y un sentido fundamental.} Partir ¿de dónde? ¿Cómo se concibe la *caída* y qué significa existencialmente? ¿Hasta qué punto objetivamente, constatativamente, normativamente (teorizando, en el orden de la actitud)? ¿Hasta qué punto fácticamente, egocéntricamente, existencialmente en el orden de la ejecución?

Los tres modos de la *molestia* penden [?]. "Necesidad", grados de sentido de la facticidad. ¿En qué medida un nexo entre el "para qué"? ¿En qué medida una "intensificación"? ¿Hacia dónde, en qué dirección?

¡En lo que hace a I y II, una actitud en cada caso! *{Securitas* – ¡ningún *timere!}* Preocupación por uno mismo, pero una preocupación vista desde la actitud y de lo ahí rendido para el mundo.

El reencauzamiento de la importancia, en el orden de la *tentatio,* del *contenido* (I) singularmente experimentado en el sentido, o en la dirección (precisa [?] del ocultamiento peculiar <xx>). El *venir referido* como tal *fuente* del *placer,* de la caída (III).

AXIOLOGIZACIÓN
[AL §15b-d]

El ceder (pecado).

El perderse.

No-ceder: superación (fe). *Cfr.* Lutero, *De tripl.* y *De dupl.*, 1518; *iustitia:* F <x> *teutonice.* Nexo *fáctico* de ejecución: "por Dios", "por" el amor de Dios, esto es (fenomenológicamente), "querer" la existencia de Dios, esto es, querer conseguir la ejecución auténtica como existencia. Lo decisivo aquí no es una preferencia de valores, la salida axiologizada es una mala intelección t[eórica] del verdadero problema, sino: preocupación existencial por (ejecución de la existencia).

Fe: 1) genuino amor propio radical (egoísmo absoluto);
2) genuino amor absoluto de Dios ("entrega" absoluta).

En esta existencia auténtica el temor más radical es constitutivo en lo que hace a la preocupación por.

Pero el ser-"absoluto" no es ser "general", no es disolver en la legaliformidad general, sino ser-el-individuo particular radical, concreto e histórico.

La orientación en torno al *summum bonum* axiologizado, etc., convierte también en otro sentido el modo de proceder entero.

Frente a ello la problemática histórico-ejecutiva: si gana lo terrible, lo difícil, indicar la problemática *(quaestio),* esto es, indicarlo en la comunicación [?]. En el ceder se hurta uno de ello y la axiologización como actitud es un ceder camuflado.

Cfr. Agustín, *Confesiones* X, c. <x> sobre la distracción en la oración (monstruosidad, pero Agustín no procede a un ajuste de cuentas radical – consideración de la *misericordia).*

["Agnosce ordinem"]
[al §15c]

Agnosce ordinem, quaere pacem. Tu Deo, tibi caro. Quid justius? quid pulchrius? Tu majori, minor tibi: servi tu ei qui fecit te, ut tibi serviat quod factum est propter te. Non enim hunc ordinem novimus, neque hunc ordinem commendamus. Tibi caro et tu Deo; sed, Tu Deo, et tibi caro. Si autem contemnis Tu Deo, nunquam efficies ut Tibi caro [...]. Primo ergo te subdas Deo; deinde illo docente te et adjuvante praelieris[18] [Reconoce el orden, busca la paz. Tú a Dios, la carne a ti. ¿Qué cosa más justa, qué cosa más bella? Tú al mayor, a ti el menor: obedece tú a aquel que te hizo para que te obedezca a ti lo que fue hecho por causa tuya. Porque no hemos conocido ni recomendado esta orden: a ti la carne, y tú a Dios, sino tú obedece a Dios y la carne a ti. Si tú desprecias a Dios, nunca conseguirás que la carne te esté sometida (...) Luego primero sométete a Dios, y después, enseñándote y ayudándote él, combate].

Fracasa aquí por completo una ordenación jerárquica de valores y la correspondiente conformación axiologizada en lo relativo a la interpretación auténtica.

Resulta cada vez claro cómo la *tentatio* y los modos de ejecución del cumplimiento apuntan unas veces a una determinada dirección y a un determinado modo de las experiencias egocéntricas, y otras, en cambio —en un nivel más alto de una interpretación ofrecida por el propio Agustín—, a modos del *decidir* característicamente regulados.

Tentatio: sentido que descansa en un orden —orden jerárquico de valor— ("moderno") – planteándose en Agustín, evidentemente, al respecto si se trata de algo genuino o no. Griego. Teorización dirigida en sentido característicamente (entrelazado [con lo] greco-platónico).

Axiologización dirigida de un modo determinado *(incommutabile* y *summum bonum;* y a partir de aquí el orden jerárquico entero), que aún puede resultar más funesto, precisamente por haber tenido a la vez en cuenta los *fenómenos* de los que se trata en una perspectiva determinada.

[18] *Enarrationes in Psalmos,* CXLIII, 6; *PL* 37, p. 1860.

En Agustín estas ordenaciones están ahí de modo explícito —*cfr. De doctrina christiana*—.

De cara a la interpretación de las *Confesiones* no avanzar, sin embargo, por ese camino, sino permanecer allí donde se apoyan en suelo asegurado; a partir de ahí hay que asumir el esquema existencial e intentar comenzar ya con la destrucción.

Sin olvidar, con todo, que la consideración axiológica no sólo no es un añadido accidental, sino que recorre y domina el considerar entero. *Cfr. De doctrina christiana.*

[AL §15c]

Ocupar un puesto preeminente en el mundo compartido: ser amado y ser temido y complacerse uno en ello; esto es, se toma uno primero como importante en cuanto que se considera como el que es "superior" y, seguidamente, como el que es tan valioso como para ser valorado por los otros.

Procediendo así uno se mira por completo en los ojos y en las tendencias de los otros. Se *sobre*-valora, se en-vanece.

Pero ésta es *misera vita. Hinc fit vel maxime non amare te, nec caste timere*[19] [De aquí depende principalmente el que los hombres no te amen ni te teman como es debido]. Por ello queda entorpecido el amor más alto y auténtico, que es el que va dirigido a ti. Por ello queda afectado el *temor puro,* que es el que va dirigido a ti.

Tu superbis resistis[20] [Resistes a los soberbios]. Haces frente a los soberbios porque su actitud respecto de ti no es la justa, sino que te dan la espalda y en su temor prefieren otras cosas que tú.

Preferir: axiologizado, todo traspuesto a un mismo plano. Objetos de valor. Los nexos decisivos de ejecución están precisamente ocultos y, ante todo, lo están primero las transiciones.

Mediante la axiologización, la interpretación e intelección del carácter del cálculo, de la nivelación y de la ordenación (*poner* en línea: ordenar) se vence del lado de la autoconcep-

[19] *Conf.* x, 36, 59; *PL* 32, p. 804.
[20] *Loc. cit.*

ción, lo que equivale a decir que la genuina preocupación es desfigurada y vista como cálculo [?] camuflado. El acento del sentido y el origen de la explicación no radican aquí en la ejecución genuina e histórica.

Propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus[21] [Es necesario que los demás nos amen y nos teman, pues así lo exige la organización de la sociedad humana]. Pero las obligaciones, los servicios, las relaciones en la sociedad humana hacen necesarios estos polos de referencia en el mundo compartido. Pero: *instat adversarius verae beatitudinis nostrae*[22] [el enemigo de nuestra verdadera felicidad nos acecha]. ¡Posibilidad de una *falsa beatitudo! Libeatque nos amari et timeri, non propter te, sed pro te*[23] [Nos gusta que nos amen y nos teman, no por ti, sino en lugar de ti]. (Facticidad del estar situado *importante* y *significativo* en el mundo en torno. "No sólo para uno mismo" en sentidos diferentes.)

Quotidiana fornax nostra est humana lingua[24] [La lengua humana es el horno en el que día tras día se cuecen estas tentaciones]. El lenguaje como modo de la ejecución del experimentar (concreto, fáctico) en el mundo en torno. *Et multum timeo occulta mea* (Salm. XVIII, 13), *quae norunt oculi tui, mei autem nos. Est enim qualiscumque in aliis generibus tentationum mihi facultas explorandi me; in hoc pene nulla est*[25] [Me dan mucho miedo mis pecados ocultos, patentes a tus ojos y escondidos a los míos. En todas las demás clases de tentaciones tengo una cierta posibilidad de hacer un examen de conciencia, pero en ésta mi posibilidad es casi nula].

A cada modo de la tentación le corresponde un modo determinado del cómo del *explorare* [hacer examen de conciencia]. Según el "grado" y la importancia en la que la *tentatio* sea tenida en su sentido pleno, resultan *más fáciles* o más difíciles la comprensión y la interpretación: más fácil, aun cuando todavía más objetivable; más difícil, cuando lo que está en juego es

[21] *Loc. cit.*
[22] *Loc. cit.*
[23] *Loc. cit.*
[24] *Conf.* X, 37, 60; *PL* 32, p. 804.
[25] *Loc. cit.*

la autointerpretación y el *tenerse* puede ocultarse de modo cada vez más tentador y moverse en sucedáneos. (En ello la *tentatio* se vuelve cada vez más peligrosa.)

[CUATRO GRUPOS DE PROBLEMAS]

1. *Tentatio* {decisivo el cómo, pero en la concreción}: problemática de la ejecución egocéntrica. Sentido fundamental del sí-mismo como histórico.

2. *Defluere* {facticidad concreta}: *multium – unum. Molestia* – facticidad.

3. *Quaestio mihi factus sum:* inseguridad, escisión. Convertirse en problemático, modo genuino de convertirse uno en problemático para sí mismo. ¿Lo que esto expresa? "Posibilidad." (Decisivo el "cómo": los fenómenos se agolpan e imponen su presencia de modo cada vez más visible en los nexos de ejecución de sentido. Todo lo correspondiente al orden del *contenido* encuentra ahí su sentido. Problema: cómo me experimento a mí mismo en tanto experimento *tentatio.* ¡Qué modo de la preocupación por la *facticidad!* Puede <x> ser, casualmente, objetivamente, medida objetiva de valor – axiologización; *cfr.* ¡el propio Agustín!)

4. *Tentatio:* orientación fundamental en un conformarse determinado, axiológico.

Moverse apartándose de Dios, aumentar distancia. En la cuestión del temor de Dios: cuanto más avanza hacia las condiciones genuinas de la ejecución, tanto más se revelan éstas como peligrosas, en hostilidad contra sí mismas.

Discusión de Rom I, 20: indicada la estructura básica, esto es, precisamente este pasaje de cara al proyecto de construcción de la filosofía griega (teórica y práctica). Pero no quedó ahí a tal efecto, sino que precisamente en Agustín se decide: 1) total desconocimiento del propio Agustín (abandono de lo plotiniano, histórico-temporal), 2) mala interpretación de lo cristiano – retomar a Agustín.

Donde falta todo intento serio de apropiación radical del suelo —historia del espíritu— no existe el menor derecho, ni siquiera para un próximo paso hacia la desvelación de las visiones de esencias.

El insano e inauténtico vértigo religioso de hoy (aquí curio-

sidad metafísica —con el gesto de la interioridad—): resulta característico que derive en manifestaciones que no son sino meros sucedáneos.

Remitir científicamente tan sólo a nexos histórico-espirituales, ninguna apologética del cristianismo.

Pecado

Lo bajo tiene su fuerza en su capacidad de atracción, en su bloqueo de la comprensión *auténtica* y en el oscurecimiento de ésta.

La comprensión se pone del lado de la voluntad, sigue la inclinación hacia la caída y hasta confirma que ésta es lo auténtico.

Nexo cristiano de motivación:
1) no comprender lo justo;
2) no querer comprender;
3) no *querer.*

El hombre [?] <x> lo falso, aunque comprendiese lo justo, tiene la verdadera obstinación.

"Cristianamente entendido, el pecado radica, pues, en la voluntad, no en el conocimiento; y esta corrupción de la voluntad va más allá de la consciencia del individuo particular."[26]

Que el pecado lo es *ante Dios* es precisamente lo que tiene de positivo.

La categoría del pecado es la categoría de la particularidad individual.

Axiologización
[al §17]

En la comprensión de la facticidad, de su *problematicidad* y de la *ejecución de lo problemático,* sale a la luz lo funesto e inadecuado a la existencia de la axiologización. (Y precisamente en Agustín está intensamente presente. Hay que excluir precisamente lo que Scheler conserva, es decir, que no comprende el problema con la suficiente radicalidad.)

[26] S. Kierkegaard, "Die Krankheit zum Tode", *op. cit.,* p. 93.

Preferir – posponer – ser indiferente.

En el fondo, esto mismo es agitación *con Dios,* que lo pone fácil; y ya no hace falta más que seguir visiones *de esencias.*

Pero aquí no queda ni el menor rastro en absoluto del sentido auténtico de la ejecución del amor.

Lo que importa es precisamente confrontarse de modo radical constante con lo fáctico, y no huir. *Tengo* precisamente que *tenerlo* para acceder a la existencia.

Pero este *tener* quiere decir precisamente *vivir-ahí,* no ceder, pero tampoco superar cómodamente y por la vía de la axiologización.

Sentido de la superación existencial. Sentido de la facticidad.

Mantener firme de un modo genuinamente fáctico lo *mundano* o, lo que es igual, la relación ejecutiva con la experiencia, apropiarse de ella. Lo que no significa ni "valorar positivamente" —porque esto no es en modo alguno lo que está en juego y no es sino una mala interpretación ("Lutero" y malentendido)— ni "hacer compromisos" —lo que no pasa, a su vez, de ser sino una mediocre agitación (¡catolicismo!).

Intentar ganar la facticidad que "configura" la existencia.

Determinar de modo correspondientemente existencial la *molestia:* no "carga", a la manera greco-ascética, sino ocasión de la seriedad. Tengo precisamente que pre-formarme primero yo mismo la *molestia,* no superarla falsamente.

["Molestia"]
[al §17]

Ser individuo particular – ser bajo el "control" más propio y severo.

La *molestia* —como tal mi "configurar radical"— de un nexo determinado de ejecución.

Apropiarse en el orden de la ejecución de la *moles* [masa] como *algo que separa,* no dejarla permanecer ahí como cosa y "naturaleza", sino aprehender el *sentido de la facticidad,* ejecutarlo *existencialmente* y comprenderlo *históricamente* así en el recuerdo y en la expectativa. ¡Dar a la vida *esta* facticidad y claridad existenciales o, lo que es igual, intensificar la seriedad!

["EXPLORATIO"]

El cómo y la posibilidad de la ejecución de la *exploratio* [examen de conciencia] difieren también en el cómo en el que las *tentationes* salen al encuentro. Pueden hacer brutalmente acto de presencia y expresarse con franqueza. Pueden estar totalmente escondidas y protegerse con la propia ejecución de la experiencia en la que radican.

Explorare [hacer examen]: concierne a la vez e incluye en sí el "ver" algo {¡habérselas con algo, pero no quedar a merced de ello! ¡Sin compromisos! Ningún hábito que permanezca, ninguna propiedad objetivamente adquirida, sino sólo en el miedo, en la angustia – traer ante sí *posibilidad*. Posibilidad de abstenerse}: *quantum assecutus sim posse refrenare animum meum*[27] [veo lo mucho que he conseguido en el dominio de mi espíritu]. Veo esto, lo que equivale a decir que la *exploratio* es más fácil *cuando* y en la medida en que esta *tentatio* {según qué momentos de sentido encierran en sí la posibilidad del *no* <x> del sentido}: *cum eis rebus careo, vel voluntate, vel cum absunt*[28] [cuando carezco de estas cosas, bien porque así lo quiero, bien porque de hecho me faltan]. *Res:* los contenidos de la *tentatio*. {Pero ¿qué significa aquí esto: experimentar lo fáctico? Carácter de la situación – no permanezco pegado de modo continuo a ellas en el mismo sentido. ¿De dónde el cambio en el "de modo continuo"?} En el estar libre de: *Tunc enim me interrogo, quam magis minusve mihi molestum sit non habere*[29] [Puesto que, en este caso, puedo examinarme para ver si me cuesta mucho o poco carecer de ellas].

Divitiae vero quae ob hoc expetuntur, ut [serviant] alicui trium istarum cupiditatum [...], si persentiscere non potest animus utrum eas habens contemnat, possunt et dimitti, ut se probet[30] [En cuanto a las riquezas, que suelen desearse para ponerlas al servicio de una de las tres concupiscencias (...), si uno no sabe si las desprecia poseyéndolas, puede abandonarlas para hacer la prueba].

[27] *Conf.* x, 37, 60; *PL* 32, p. 804.
[28] *Loc. cit.*, pp. 804 y ss.
[29] *Loc. cit.*, p. 805.
[30] *Loc. cit.*

Posibilidad del ver del *estar libre de,* el superar y el haber superado, del comprender quién yo "soy", lo que yo *puedo.*

Y ¿cómo puede ponerse a prueba la posibilidad de abstención y de renuncia en el caso de la "alabanza"? *Quid in carendo laudis possum explorandum male vivendum est* [Hay quien, para examinar lo que puede en orden a carecer de alabanzas, ha de llevar una vida pecaminosa]. *At si bonae vitae bonorumque operum comes et solet et debet esse laudatio, tam comitatum ejus, quam ipsam bonam vitam deseri non oportet*[31] [Ahora bien, si la alabanza suele y debe ser la compañera de una vida virtuosa, llena de buenas obras, no se debe abandonar la vida virtuosa ni su compañera la alabanza].

El *peligro* de la *tentatio* y la obstaculización del examen (genuino) tienen que ser precisamente ejecutados. Las *laus* [alabanza] como *comes – libido carnis, voluptas* <x> [acompañante – deseo de la carne, placer]. ¿También *comes?* Pero ¿cómo?

El *abesse* [mantener distante] de la *laus* sólo puede ser conseguido en la medida en que vivamos sin oprobio, en la medida en que nos situemos más allá del oprobio y del desprecio. Tenemos, en todo, que aspirar a la *bonam vitam,* en el *bonum* <xx>.

Non autem sentio [Pero no me doy cuenta de] la *posibilidad* de abstención y renuncia, *nisi cum abfuerit* [salvo cuando (de alguna manera) haya estado ausente].

[Temor]

¡Presentar las *correspondientes* posibilidades! *¡Lo* que experimento *mundanamente!*

(Delectatio – gaudere velle [Deleite – querer gozar]. Lo otro. Falta algo. Puesto ya con ello en trance de posibilidad, si bien por entero asimismo en caída mundanal. Pero también aquí aún algo del movimiento existencial genuino – aún convulsivamente, por así decirlo.)

"Ataques de temor"

"históricamente" —ejecutados— conservando los primeros

abrir —posibilidades— también *históricamente.* "El temor descubre el destino."[32]

[31] *Loc. cit.*

[32] S. Kierkegaard, "Der Begriff der Angst", *op. cit.,* p. 160.

La experiencia del temor *carente de toda dirección:* ninguna dirección a partir del sí-mismo auténtico. Es el propio temor el que dirige.

El temor dirigido *egocéntricamente:* dirección. Libre del tener que preferir importancias mundanales. El "estar amedrentado por ellas" es curado por el temor.

T[erminus]: ¡"Temor" no [es] mejor que el miedo sin dirección a lo importante! "Miedo" [es] el temor genuino: *respeto profundo.*

[Lo re-pugnante, la tentación, la tribulación]

Lo re-pugnante, "contra el *esperar*": ordenada relación de importancia a importancia dentro de la dirección de la experiencia en el sentido de la caída.

La tentación (éticamente): "lo bajo" atrae, busca rebajar "lo alto". *(Ser arrastrado* en la dirección fáctica de la importancia.)

La tribulación (religiosamente): lo alto (envidiosamente, por así decirlo) aleja de sí y mantiene al individuo fuera de sus límites, se intensifica con la religiosidad. La resistencia propia de lo absoluto. (¡*Ser rechazado y arrojado* a la preocupación es cosa que precisa ya del existir! ¿Cómo? ¿A quién sale al encuentro y cómo sale caracterizado al encuentro de uno la preocupación? ¿Qué quiere decir ser rechazado y arrojado en el orden de la ejecución?)

En torno a la destrucción de Plotino

Porque lo que en definitiva importa es la existencia fáctica y porque la *destrucción* es vivida realmente y tiene sentido en ella, todo lo llamado a ser destruido tiene que ser explicado en última instancia con la mirada puesta en un cómo. Lo que equivale a decir que la tarea es la siguiente: ver precisamente el carácter tácito, que no se consigue mientras se vive únicamente en la "cosa" misma, y, pongamos por caso, se la discute (se la mejora, se la reestructura, y similares).

"Ver" el carácter tácito es algo que sólo resulta posible en una anticipación (existencial) genuina; e importa precisamente seguir de cerca del modo más estricto los pasos y no dejarse reducir al hacerlo por convención alguna.

ANEXO II
Complementos procedentes de la transcripción de Oskar Becker

1. "CONTINENTIA" [COMPLEMENTO AL §12a]

Iubes continentiam [Ordenas continencia] – el *iubere* [ordenar es una *directio cordis* [dirección del corazón]. *Cfr.* a tal efecto *Enarrationes in Psalmos* 7, 30: el *iubere* no viene eclesiásticamente orientado en el sentido de la fe objetiva.

Quomodo ergo justus dirigi potest, nisi in occulto[1] [Cómo puede ser encaminado el justo, si no es en el interior]. En otro tiempo —en virtud de los acontecimientos al comienzo de la era cristiana, cuando los cristianos eran perseguidos—, la efectividad de Dios podía, en efecto, ser objetivamente experimentada como un milagro. Hoy, sin embargo, en que el nombre del cristiano ha llegado a tan gran altura, crece también la *hypocrisis,* la hipocresía de aquellos que prefieren complacer a los hombres antes que a Dios. ¿Cómo podría verse liberado el justo de una *confusio simulationis* [desorden de fingimiento] de tal calibre sino siendo examinado por Dios en su corazón y en sus riñones? *(Cor,* corazón = interior; *ren,* riñón = *delectatio in malam partem* [deleite en mala parte]. La *delectatio* es algo bajo en la vida, por eso se la designa con un órgano más bajo.) Agustín expone seguidamente dónde se ejecuta este *scrutinium* [examen]. *Finis enim curae delectatio est*[2] [Pues el fin de la inquietud es el deleite]: porque cada cual aspira en su preocupación y en sus meditaciones a llegar hasta donde alcanza su propia *delectatio;* pero en la conciencia habla Dios mismo y ve nuestra preocupación y nuestro objetivo; eso que hacemos mediante acciones y palabras puede ser conocido por un hom-

[1] *Enarrationes in Psalmos* VII, 9 (v. 10); *PL* 36, p. 103.
[2] *Ibid.*

bre, *sed quo animo fiant*[3] [con qué ánimo se hacen], y lo que nos proponemos con ello, eso sólo lo sabe Dios.

En este sentido hay que entender el *iubes continentiam.*

2. "Uti" y "frui" [complemento al §12b]

Un rasgo característico fundamental de la vida es el *curare (el preocuparse o inquietarse por):* es mentado como *vox media in bonam et in malam partem* [voz media en la parte buena y en la parte mala]: hay una preocupación auténtica y una preocupación inauténtica (esta última = "agitación").

Uti: "tengo que habérmelas con" lo que me ocurre en la vida; éste es un fenómeno dentro del *curare.*

Frui: "disfrutar". *Beatus est quippe qui fruitur summo bono*[4] [Feliz es ciertamente quien goza del sumo bien]. Viene incluido aquí un determinado sentido *estético* fundamental; se observa *la influencia neoplatónica: lo bello pertenece a la esencia del ser.*

Decimos que una cosa es un placer cuando *quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat*[5] [tal cosa nos deleita por sí misma y no en relación con otra].

Como *uti* entendemos este modo de la complacencia que se da cuando aspiramos a algo por mor de otra cosa *(uti vero ea re [dicimur], quam propter aliud quaerimus*[6] [(decimos) verdaderamente de una cosa que la usamos cuando la buscamos por mor de otra]).

En el goce hemos de poseer las cosas eternas e inmutables. El comportamiento adecuado respecto de las demás es el *uti,* dado que llegamos al *frui* de lo auténtico precisamente por medio de él *(cfr. De doctrina christiana* I, 22).

Sólo le es dado estar en el disfrute a la *trinitas,* que es *el bien máximo e inmutable.*

Fruendum est rebus invisibilibus [Hay que gozar de las cosas invisibles]. *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas ob-*

[3] *Loc. cit.,* p. 104.
[4] *De libero arbitrio* II, 13, 36; PL 32, p. 1260.
[5] *De civitate Dei libri XXII,* recogn. B. Dombart, XI, 25, vol. 1, Leipzig, 1877, p. 496.
[6] *Loc.cit.*

tinendum referre, si tamen amandum est[7] [Gozar es adherirse a una cosa por el amor de ella misma. Usar es emplear lo que está en uso para conseguir lo que se ama, si es que debe ser amado].

Omnis itaque humana perversio est, [...], fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti [De este modo, toda perversión humana (...), consiste en querer usar de lo que debe gozarse, y gozar de lo que debe usarse. Y, a su vez, toda rectitud, que se llama también virtud, consiste en gozar de lo que debe gozarse, y usar de lo que debe usarse]. *(De diversis quaestionibus octoginta tribus, quaest. 30;* obra escrita poco después de la conversión de Agustín.)[8]

Sentido estético fundamental del *frui; fruendum est trinitate, rei intelligibilis pulchritudo* [?] (=νοητὸν κάλλος [?]; *incommutabilis et ineffabilis pulchritudo* [hay que gozar de la trinidad, belleza de las cosas inteligibles (?) (= belleza inteligible) (?); belleza inmutable e inefable] = Dios. El *frui* es, pues, el rasgo característico esencial de *la actitud fundamental de Agustín frente a la vida misma.* Su correlato es la *pulchritudo;* viene ahí, pues, entrañado un momento *estético.* Igualmente en el *summum bonum.* Con ello queda caracterizada una dimensión fundamental del objeto de la teología medieval (y de la historia del espíritu en general): se trata de la concepción específicamente *griega. La* fruitio Dei *es un concepto fundamental de la teología medieval;* es el motivo central que llevó a la configuración de la *mística* medieval.

Pero la *fruitio* en Agustín no es la específicamente plotiniana, que culmina en la contemplación [visión] pura, sino que hunde sus raíces en la peculiar concepción cristiana de la vida fáctica.

La *fruitio Dei* está, en definitiva, en contraposición con el tener del sí-mismo; no surgen de la misma raíz, sino que han sido amalgamados desde fuera.

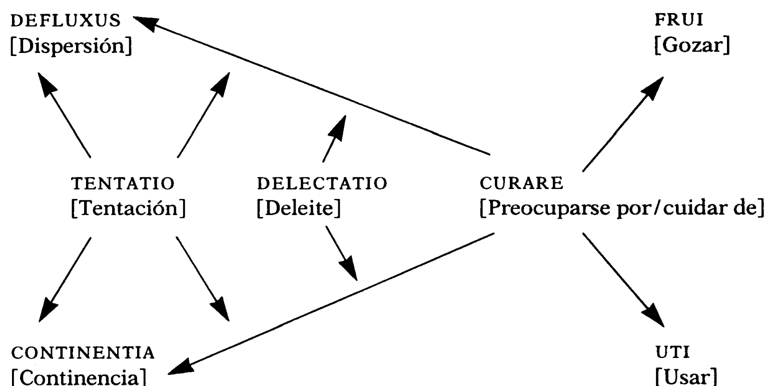
En relación con ello está el hecho de que para Agustín la meta de la vida sea la *quies* [sosiego]. *Vita praesens: in re laboris, sed in spe quietis; in carne vetustatis, sed in fide novitatis*[9]

[7] *De doctrina christiana* I, 4, 4; *PL* 34, p. 20.
[8] *De diversis quaestionibus* XXX; *PL* 40, p. 19.
[9] *Epistulae* LV, 14, 26; *PL* 33, p. 217.

[Vida presente: en la realidad de los trabajos, pero en la esperanza del reposo; en la carne de la vejez, pero en la fe de la novedad]. En la carne (σάρξ, en Pablo no sólo la *libido* sensual, sino la vida fáctica en general) de la decadencia (caída), en la fe en la renovación.

Quo praecedit spes vestra, sequatur vita vestra[10] [Allí en donde está puesta vuestra esperanza, siga también vuestra vida]. La vida se ejecuta en la dirección que marca, precediéndola, el esperar.

Esquema sinóptico de los fenómenos



Uti y *frui* integran el *curare*. La dirección fundamental de la *vita:* la *delectatio*. La *tentatio* radica en la propia *delectatio*. Entraña las posibilidades de la puesta en obra tanto del *defluxus* como de la *continentia*.

3. "TENTATIO" [COMPLEMENTO EN RELACIÓN CON EL §12b]

Tentatio: diferentes sentidos de la *tentatio*. 1) *tentatio deceptionis* [tentación del engaño]: con la tendencia a hacer caer; 2) *tentatio probationis* [tentación del examen]: con la t[enden-

[10] *Enarrationes in Psalmos* CXXXVI, 22; *PL* 37, p. 1774.

cia] a examinar. En el primer sentido sólo tienta el diablo *(diabolus)*, en el segundo también Dios.[11]

Diabolus: en Agustín aún late viva aquí una fe en lo demoniaco con representaciones concretas, aunque esto no es todo: *vid.* la carta 146.

Ningún hombre está provisto de tanta justicia como para que no le sea necesaria la tentación de la tribulación.[12] Ésta es la verdadera *tentatio*, la *tentatio tribulationis* [tentación de la tribulación], que el hombre se convierta en un problema para sí mismo. Es necesaria *vel ad perficiendam, vel ad confirmandam*[13] [ya para perfeccionar su virtud, ya para consolidarla].

Nescit se homo, nisi in tentatione discat se.[14] El hombre sólo se conoce si aprende a hacerlo en la *tentatio*. Se ve el sentido histórico fundamental del *discere* [aprender], que tiene lugar en la autoexperiencia histórica concreta, fáctica. La *tentatio* es un concepto histórico específico.

Amores duo in hac vita secum in omni tentatione luctantur, amor saeculi, et amor Dei[15] [Dos amores luchan entre sí en esta vida en toda tentación, el amor del mundo y el amor de Dios]. En cuanto al concepto de *diabolus: cfr. Enarrationes in Psalmos ad Ps.* 148.

Día tras día luchan en nosotros la tentación y <...> no siempre <...>, lo sobrellevamos, con todo <...>, y acecha en nosotros el peligro constante de ser vencido si no se permanece vigilante; pero, si no cedemos, llevamos nosotros, ciertamente, el timón, aunque también aquí viene entrañado un agobio, *resistendo delectationibus.*[16]

Pablo, Gál 5, 17: *Caro enim concupiscit adversus spiritum*

[11] *Cfr. Epistulae* CCV; *PL* 33, p. 948.

[12] *Nullus enim hominum est tanta justitia praeditus, cui non sit necessaria tentatio tribulationis (Contra Faustum Manichaeum* XXII, 20; *PL* 42, p. 411).

[13] *Loc. cit.*

[14] *Sermones* II, 3, 3; *PL* 38, p. 29.

[15] Sermones CCCXLIV, 1; *PL* 39, p. 1512.

[16] Dadas las omisiones en la transcripción, sigue el texto latino de referencia: *Contendunt nobiscum quotidie tentationes, contendunt quotidie delectationes: etsi non consentiamus, tamen molestiam patimur, et contendimus, et magnum periculum est ne qui contendit vincatur; si autem non consentiendo vincamus, molestiam tamen patimur resistendo delectationibus* [Ahora combaten contra nosotros cotidianamente las tentaciones y los deleites; y aunque no consintamos, sin embargo, soportamos sus molestias y luchamos y nos hallamos en gran peligro de ser vencidos al luchar. Y si vencemos por no ha-

[Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu]. No hacéis lo que queréis, y esto es una lucha, y lo que todavía la hace más dura: es una lucha *interior.*

In quo bello si sit quisque victor, illos quos non videt inimicos, continuo superabit. Non enim tentat diabolus vel angeli ejus, nisi quod in te carnale dominatur[17] {que está vivo en esta facticidad genuina} [Si alguno vence en este combate, al punto derrota a los enemigos que no ve. El diablo y sus ángeles sólo tientan lo carnal que en ti domina].

Y cuando el diablo tienta de alguna manera, siempre tienta al que asiente a él, *non cogit invitum* [no obliga al que no quiere]; sólo agarra al *quem invenerit ex aliqua parte jam similem sibi* [que en alguna parte y de algún modo encuentra ya similar a sí mismo], y con ello queda abierta la puerta para la sugestión diabólica *(ianua tentatione* [la puerta de la tentación]).[18]

El surgir de la *tentatio* a partir de la vida fáctica se ejecuta en varios niveles. División de los fenómenos: en tentaciones concretamente captables (por ejemplo, sexuales) y no concretamente captables (espirituales, que se ejecutan en la *cogitatio).*

La *tentatio* tiene un doble nexo con las genuinas experiencias del sí-mismo.

¿En qué dirección fundamental de la experiencia tiene ella misma su sentido? Tenemos que retrotraernos a su base genuina de ejecución. ¡Se presenta así la ocasión de aludir a un nexo hasta el momento no percibido de Agustín con el neoplatonismo!

Agustín parte de una situación concreta de la tentación (en *De doctrina christiana):* del vivir-en-la-codicia *(avaritia).* Lo decisivo es la *dilectio,* el *amor pecuniae.* Qué *delectatio* domina y resulta decisiva en lo que hace a la tentación y al acabar con ella.

Desde fuera el diablo pone cerca la ganancia, que exige, sin embargo, engaño; pone delante lo que interiormente has superado. (Algo importante, por tanto, que corresponde a la dirección de la experiencia que en el hombre está ya viva.) Si

ber consentido, no obstante soportamos molestias resistiendo a los deleites] [N. del E. alemán] *(Enarrationes in Psalmos* CXLVIII, 4; *PL* 37, p. 1940).

[17] *Enarrationes in Psalmos* CXIII, 5; *PL* 37, p. 1858.

[18] *Sermones* XXXII, 11; *PL* 38, p. 200.

consigues vencer la codicia, si en ti está interiormente dominada, entonces puede decirse que la tentación ha sido superada. Todo depende de la dirección dominante de la *delectatio;* pero siempre queda en pie una expectativa a la que siempre cabe poner algo distinto delante, de modo que surja una lucha interior. El hombre es emplazado a tomar una decisión. "Por el pecado, te dividiste, en efecto, contra ti" *(Etenim ex peccato divisus es adversum te).*[19] *Habes contra quod pugnes in te, habes quod expugnes in te*[20] [Tienes algo contra lo que has de luchar en ti, algo que has de descubrir en ti mismo]. A ello se debe el que lo que importa en la consideración de la *tentatio* no sea la situación objetiva, que induce a la tentación, sino la situación del sí-mismo de quien la experimenta. Cuando luchas, cuando vences, cuando te alegras, en cada caso tiene lugar algo distinto, por ejemplo, se presenta una ganancia, *delectationem habet* [se tiene un deleite]. *Suggeritur aliquod lucrum, delectat; habet fraudem, sed magnum est lucrum; delectat, non consentis*[21] [Surge alguna ganancia, te agrada; encierra ella en sí un gran fraude; te agrada, pero no consientes]. Todavía se intenta persuadir, presionar. Ya prudente. Ya hundido. *Contempsit justitiam, ut fraudem faceret*[22] [Despreciaste la justicia por cometer el fraude], o: *contempsit lucrum* [despreciaste el lucro] por mor de la justicia. *Sed etiam ille qui vicit, numquid omnino egit in se*[23] [Pero, aquel que vence, ¿por ventura obró en sí de suerte que de ninguna manera] pudiese haberle interesado el dinero? *Aut nihil in eo excitet delectationis?*[24] [¿O no incitó en él ningún movimiento de agrado?] Aunque el dinero haya dejado de parecerle algo por lo que valga la pena luchar, *inest tamen aliqua delectationis titillatio*[25] [siempre se da algún centelleo de deleite]. Esta comezón está ahí y permanece en el ser humano aun no estando ya viva tentación alguna. (Agustín llega aquí al pecado original.)

El papel que juegan el anteponer y el posponer indica que

[19] *Enarrationes in Psalmos* CXLIII, 5; *PL* 37, p. 1859.
[20] *Ibid.*
[21] *Enarrationes in Psalmos* CXLIII, 6; *PL* 37, pp. 1859 y ss.
[22] *Loc. cit.*, p. 1860.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*

algún orden subyace al fenómeno. Tú perteneces a Dios, pero a ti, la carne (con ello se cuentan las posibilidades de disposición de la vida fáctica). Tú perteneces a lo más valioso, lo más nimio, a ti. No reconocemos ni recomendamos el siguiente orden: *Tibi caro et tu Deo; sed, Tu Deo, et tibi caro. Si autem contemnis Tu Deo, numquam efficies ut Tibi caro. [...] Primo ergo te subdas Deo*[26] [A ti la carne y tú a Dios; sino: tú obedeces a Dios y la carne a ti. Si tú desprecias a Dios, nunca conseguirás que la carne te esté sometida. (...) Luego primeramente sométete a Dios], entonces lucharás bajo su iluminación y dirección. Lo que está en juego e importa no es, pues, sólo la referencia a Dios, sino al cómo del *ordo* [orden]. *Agnosce ordinem*[27] [reconoce el orden]. Dicho en términos modernos: reconoce el orden jerárquico de los valores.

Para nosotros es importante: primero, cómo se adopta este orden jerárquico; segundo, que el orden es visto en una determinada versión conceptual. No es tan autoevidente el que lo que es experimentado en la *delectatio* esté en una determinada ordenación jerárquica de valores. Tal cosa descansa más bien en una "axiologización", que, en última instancia, está al mismo nivel que la "teorización". Esta ordenación de valores es de origen griego. (En el estilo global de la conceptualización se retrotrae finalmente a Platón.) La justificación es, entre otras cosas, el nexo en lo *incommutabile.* Agustín tenía ya a su disposición previamente, por tanto, una ordenación jerárquica de este tipo. Pero ¿corresponde esta axiologización al fenómeno explicado?

La axiologización es más difícilmente captable que la teorización, porque se ocupa realmente de lo que está en cuestión.

Los capítulos <...> del libro x de las *Confesiones* muestran cómo Agustín hace suya una ordenación jerárquica, que, sin embargo, asume finalmente un sentido esencialmente distinto.

Esta ordenación jerárquica domina ampliamente a Agustín. Con todo, no viene tan separadamente concebida como hoy (por ejemplo, en Scheler); está en relación con su metafísica entera, y la concepción de la realidad *(res)* está tallada sobre ella.

¿Qué entiende Agustín por *res* (realidad)? Los modos de la preocupación, del *uti* y del *frui,* dan, referidos a la *res,* la siguien-

[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*

te división en tres clases: *Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur*[28] [Unas cosas sirven para gozar de ellas, otras, para usarlas, y algunas, para gozarlas y usarlas].

Frente a la *res* están los *signa* (signos). *Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus, atque hujusmodi caetera*[29] [Denominamos por tanto ahora propiamente cosas que, como son un madero, una piedra, una bestia y las demás por el estilo, no se emplean también para significar otras cosas]. Pero no entendidos como el madero que Moisés echó al agua corrompida, ni la piedra que Jacob se puso debajo de la cabeza, etc. Contraposición: *signum* = símbolo. Esto está en relación con la interpretación de la escritura y se retrotrae a la escuela alejandrina de exegetas (la cual se retrotrae, a su vez, a la escuela de filólogos: el problema de la interpretación de todos los textos). Estas últimas cosas (el madero de Moisés, etc.) son al mismo tiempo signos de otras cosas. Pero hay aún otros signos: signos cuyo uso general y pleno consiste en el designar mismo (en tanto que el madero no tiene por qué tener necesariamente un carácter indicativo). Nadie usa palabras de otro modo que para designar. Todo signo es una *res,* de lo contrario no es nada, pero no toda *res* es un *signum.* Cuando ponemos, pues, la mirada sobre la *res,* sólo atendemos a lo que las cosas son (según su contenido), no a algo diferente que vendría a indicar. Contrariamente, cuando trato una cosa como signo, lo que me importa no es lo que tales cosas son, sino que son un signo (lo que me obliga a mirar fuera de ellas).[30]

¿Qué es el propio hombre? ¿Es un *fruendum,* un *utendum* [algo a gozar, a usar] o ambas cosas? Nosotros mismos, que *fruimur et utimur* [gozamos y usamos], somos alguna *res. Magna enim quaedam res est homo*[31] [Ciertamente, gran cosa es el hombre], porque está dotado de razón. *Itaque magna quaestio est utrum frui se homines debeant, an uti, an utrumque*[32] [Aquí se suscita la gran cuestión, si el hombre debe gozar de sí mis-

[28] *De doctrina christiana* I, 3, 3; *PL* 34, p. 20.
[29] *De doctrina christiana* I, 2, 2; *PL* 34, p. 19.
[30] *Cfr. loc. cit.*, p. 20.
[31] *De doctrina christiana* I, 22, 20; *PL* 34, p. 26.
[32] *Ibid.*

mo, o usar, o si usar y gozar]. Está el mandamiento del amor recíproco, pero se plantea el problema de si un ser humano es amado por otro como tal ser humano *(propter se)* o por mor de alguna otra cosa. Si un ser humano es amado por sí mismo, *fruimor eo* [disfrutamos de él], si no, *utimor eo* [lo usamos]. Parece, sin embargo, que el ser humano tiene que ser amado en razón de alguna otra cosa, ya que aquello que hay que amar por sí mismo, *in eo constituitur vita beata*[33] [constituye en sí mismo la vida feliz]. Pero de la *vita beata* no tenemos la *res* (no la tenemos a ella misma como tal), *sed spes* [sino la esperanza].

Tampoco debe ser el hombre para sí mismo objeto del *frui*, si bien se mira. *Si autem se propter se diligit*[34] [Si se dirige a sí mismo], no se encamina hacia Dios. Cuando se dirige a sí mismo, no se dirige a lo inmutable. Y precisamente porque lo que supuestamente ama en sí mismo padece una deficiencia *(defectus*, es decir, la caducidad), siempre será preferible que dependa sin deficiencia de lo *incommutabile* que no que *ad seipsum relaxatur*[35] [se vuelva a sí mismo].

Vive justa y santamente *qui rerum integer aestimator est*[36] [el que estime en todo su valor todas las cosas], esto es, *qui ordinatam dilectionem habet*[37] [el que tenga el amor ordenado].

A partir de este *ordo* es ejecutada la toma de posición dentro de la *tentatio*, es decidido el comportamiento básico respecto de las cosas.

Esta axiología está ya en un nivel avanzado de *formulación;* pero se la malentiende si se la aísla y se renuncia a percibirla en su contexto. Surge entonces el problema de si un orden jerárquico de valores de este tipo es un orden necesario en cuanto a su sentido o si no se deberá más bien exclusivamente a la presencia activa de la filosofía griega en el pensamiento de Agustín.

Más sobre la axiología: *Non autem omnia quibus utendum est, diligenda sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum*[38] [No todas las cosas de las que hemos

[33] *Ibid.*
[34] *De doctrina christiana* I, 22, 21; *PL* 34, p. 26.
[35] *Loc. cit.*, p. 27.
[36] *De doctrina christiana* I, 27, 28; *PL* 34, p. 29.
[37] *Ibid.*
[38] *De doctrina christiana* I, 23, 22; *PL* 34, p. 27.

de usar tienen que ser amadas, sino tan sólo aquellas que son referidas a Dios en razón de una comunidad con nosotros]. (Aquí tiene su origen la idea de la solidaridad cristiana.)

Merecen una valoración en términos de amor aquellas cosas que si bien vienen referidas a nosotros, *beneficio Dei per se nos indigent, sicuti est corpus*[39] [necesitan de nuestro apoyo para conseguir el beneficio de Dios, como es nuestro cuerpo (la carne como sede del pecado)]. Cuatro son, pues, los géneros de cosas que se han de amar: 1) lo que está sobre nosotros, 2) lo que nosotros mismos somos, 3) lo que se halla junto a nosotros, 4) lo que es inferior a nosotros.

En lo que se refiere al 2) y al 4) no se precisa ningún precepto especial para amarlos; porque, por mucho que el hombre se aleje de la verdad, la valoración positiva de sí mismo y de su cuerpo se conserva. *Nemo ergo se odit*[40] [Nadie se aborrece a sí mismo]. Pero, precisamente por el modo y manera del amor de sí mismo justo y provechoso, se necesitan preceptos de un determinado orden. En su comportamiento para consigo mismo, el hombre tiene una determinada posición, ya que la apreciación valorativa de sí mismo está ahí por sí misma con la facticidad de la vida. (Esto trae consigo un determinado complejo de fenómenos de la autoexperiencia que debería ser explicado.)

Ama realmente el que *integer aestimator rerum* [estima en su valor todas las cosas], el que tiene la *ordinata dilectio* [el amor ordenado], de modo que no ama lo que en modo alguno debe ser amado, ni ama más lo que tiene que ser amado menos, etc.[41] (En esta gradación del orden de los valores hay cierto formalismo.)

Pero no hay que desgajar, con todo, esta ordenación jerárquica de valores del nexo histórico-espiritual, del peculiar

[39] *Ibid.*

[40] *De doctrina christiana* I, 24, 24; *PL* 34, p. 27.

[41] *Ne aut diligat quod non est dilegendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut aeque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aeque diligendum est* [De suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame, en fin, menos o más lo que por igual debe amarse] *(De doctrina christiana* I, 27, 28; *PL* 34, p. 29).

entretejimiento de la filosofía griega (o, más concretamente, del platonismo) con la consideración cristiana de la vida.

En la consideración de los siguientes capítulos de las *Confesiones* (x, 30 y ss.), tendremos que ocuparnos de los siguientes cuatro grupos de problemas:

1) Problemas de la *tentatio*. Y ahí el nexo de ejecución de mi plena autoexperiencia concreta: cómo me decido. Del problema de la *tentatio* llegamos al sentido fundamental de la autoexperiencia en cuanto autoexperiencia *histórica*.

2) En conexión con la *tentatio* está el *defluxus in multum* (en la diversidad de las importancias y dimensiones relevantes de la vida fáctica). La *molestia* se revela como constitutiva para el concepto de "facticidad".

3) Problemas del sentido del *quaestio mihi factus sum*. El convertirse-en-problema-para-uno-mismo sólo tiene sentido pleno en el nexo concreto de la autoexperiencia. No es un problema genuino del ser ante los ojos, del estar presente, sino del existir realmente egocéntrico.

4) Problema de la *orientación fundamental de la* dilectio *en un determinado sistema axiológico*. Hay que decidir hasta qué punto y en qué medida surge esto de la experiencia propia, hasta qué punto y en qué medida puede ser mostrado como determinado por la situación histórico-espiritual de Agustín.

El problema de la axiología general guarda relación con el neoplatonismo y con la doctrina del *summum bonum*, sobre todo en la concepción acerca de la vía por la que el *summum bonum* viene a resultar accesible. De cara a la entera "filosofía" patrística y a la orientación de la formación de la doctrina cristiana a partir de la filosofía griega, le corresponde una importancia determinante al pasaje paulino de la Epístola a los Romanos, cap. 1, 20. De ahí fue tomado el motivo para la elaboración de los cimientos y del edificio de nueva planta de la dogmática cristiana. En cualquier caso, este proyecto de "construcción" fue seguidamente puesto en obra en la muestra fundamental del círculo cristiano de ideas de la dogmática. De ahí la imposibilidad de eliminar sin más de Agustín lo platónico; y creer que es posible hacerse con lo genuinamente cristiano volviendo a Agustín es un malentendido.

En Rom. 1, 19 y ss., se dice: ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς εφανέρωσεν.

τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης... [Pues lo que de Dios se puede conocer está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras...]. Lo invisible de Dios es visto por el pensamiento en sus obras desde la apreciación del mundo.

Esta frase vuelve una y otra vez en los escritos patrísticos, da la dirección al ascenso (platónico) del mundo sensible al suprasensible. Es (o es concebido como) la confirmación del platonismo tomada de Pablo.

Pero en ello radica una mala intelección de este pasaje de Pablo. Lutero ha sido el primero en entenderlo realmente. Lutero abrió en sus primeras obras una nueva comprensión del protocristianismo. Más tarde cayó él mismo víctima del peso de la tradición: dio así comienzo la implantación de la *escolástica protestante.*

Los conocimientos del Lutero de la primera época resultan decisivos para el nexo del cristianismo con la cultura. Esto es algo que hoy se pasa por alto en los esfuerzos por la renovación religiosa cristiana.

La concepción de Lutero es expresada del modo más claro en su *Disputatio* de Heidelberg de 1518. En ella defendía 40 tesis, 28 teológicas y 12 filosóficas. Para nosotros son aquí importantes las tesis 19, 21, 22.

(19) *Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit.*[42] No merece el nombre de teólogo el que vislumbra lo invisible de Dios a través de lo que ha creado. El objeto de la teología no ha de buscarse por la vía de una consideración metafísica del mundo.

(21) *Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.*[43] Para el *Theologus gloriae,* que se complace estéticamente en las maravillas del mundo, lo sensible nombra a Dios. El teólogo de la cruz dice cómo son las cosas.

(22) *Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta*

[42] Martin Lutero, *Disputatio Heidelbergae habita. 1518, D. Martin Luthers Werke,* vol. 1, Weimar, 1883, p. 354.
[43] *Ibid.*

conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat.[44] Vuestra sabiduría, que vislumbra lo invisible de Dios en las obras, hincha, ciega y endurece.

4. El "confiteri" y el concepto de pecado [complemento en relación con el §13b]

Importa subrayar la pertenencia de la *molestia* a la facticidad, que irrumpe en la propia experiencia; cómo el experimentar duradero y el tener que enfrentarse con la *molestia* pertenecen a la vida auténtica. La *molestia* es espiritualizada más tarde; la *tentatio* deja de ser cósico-sensual para estar cada vez más escondida y ser cada vez más peligrosa; con ello se intensifica y acentúa el sentido de la facticidad y el sentido del *quaestio mihi factus sum.*

Nos hemos ocupado, pues, de cuatro grupos de fenómenos básicos, importantes para una ulterior discusión de las *Confesiones:*

1) la *tentatio,* 2) el *defluxus in multum* y la *molestia,* 3) el *quaestio mihi factus sum,* 4) el problema de la formulación axiológica.

En el siguiente paso de nuestra interpretación hemos de tomar en consideración dos cosas:

1) que Agustín comunica todos los fenómenos en la actitud del *confiteri,* asumiendo la tarea del buscar-a-Dios y del tener-a-Dios. Es importante la alusión a la condición de ejecución genuina del experimentar a Dios, que es de una naturaleza tal que si se lo toma en serio (en un primer paso) se distancia uno de Dios. Con el *quaestio mihi factus sum,* la distancia respecto de Dios se acentúa.

2) que nuestra posibilidad de interpretación tiene sus límites, dado que el problema del *confiteri* surge de la conciencia del pecado propio. La tendencia a la *vita beata,* no *in re* [en la realidad], sino *in spe* [en la esperanza], sólo toma cuerpo a partir de la *remissio peccatorum,* de la reconciliación con Dios. Pero tenemos que dejar a un lado estos fenómenos, porque son muy difíciles y exigen condiciones de comprensión que en este

[44] *Ibid.*

nexo no podrían ser alcanzadas. En cualquier caso, en nuestra consideración nos haremos, en el orden de la comprensión, con lo fundamental para el acceso a fenómenos como los del pecado, la gracia, etc. De todos modos, la conciencia de pecado, y la manera como Dios está ahí presente, viene en Agustín entrelazada con el neoplatonismo de un modo idiosincrásico. (De ahí que su concepción del pecado no pueda <x> dirigir la explicación fenomenológica del fenómeno "genuino".)

El *concepto de pecado* tiene en Agustín un carácter triple:

1) *teórico:* el pecado como *privatio boni,* orientado hacia el *summum bonum.* El pecado es una dimensión inferior de realidad, de ahí que lleve en sí una amplia dimensión de mortalidad, de modo que él mismo es la muerte, la muerte viene dada con él. Éstas son ideas plotinianas, que se unen a una cierta concepción de ideas paulinas de la Epístola a los Romanos.

2) *estético: cfr.* en este sentido *Conf.* VIII, 7, comienzo. Tras la narración de Ponticiano sobre el santo varón Antonio, se dice: *Tu autem, Domine, inter verba ejus retorquebas me ad meipsum, auferens me a dorso meo ubi me posueram, dum nollem me attendere; et constituebas me ante faciem meam, tu viderem quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus*[45] [Me quitabas a mí mismo de mi propia espalda, en donde yo me había puesto para no verme, y me colocabas ante mi propio rostro para que viera mi fealdad, mi deformidad y mi suciedad, mis manchas y mis heridas].

3) en el *orden de la ejecución:* sólo te pierde aquel que te abandona; el que te abandona ¿adónde le cabe huir, si no es de ti, el Clemente, a ti, el Encolerizado? Ésta es la concepción decisiva.

5. La posición de Agustín respecto del arte ("De musica") [complemento en relación con el §13e]

c. 33. Importante para la posición de Agustín respecto del *arte,* sobre todo respecto de la *música.* No hay que desgajar de Agustín, aislándolo, un análisis del arte. Sus motivos fundamentales son importantes. El arte tiene que ser enmarcado en un

[45] *Conf.* VIII, 7; *PL* 32, p. 756.

contexto más amplio. Igualmente la *estética*. Tiene que explicar los objetos estéticos de un modo tal que sean concebidos como una vía hacia la belleza absoluta (¡concepción neoplatónica!).

Resulta característica en este sentido la manifestación de Agustín en las *Retractationes* sobre su obra *De musica libri VI*.

De los seis libros sobre la música, el más citado es el sexto, ya que en él se trata del objeto en el mundo genuino del conocer. Y, concretamente, así: se muestra cómo es posible la transición de las relaciones melódicas sensibles y espirituales, que están, sin embargo, sometidas ellas mismas a una posible transformación, a las relaciones melódicas inmutables, que están, como tales, en la verdad inmutable.

De musica es una estética formal de Agustín; da en ella una teoría de los números y una doctrina de las relaciones. Distingue entre cinco géneros de "números" ["ritmos" o "armonías"] *(musica ars bene modulandi* [la música es el arte de componer e interpretar bien melodías]):

1) *numeri in ipso sono*[46] [en el sonido mismo].

2) *numeri in ipso sensu audientis*[47] [en el mismo sentido del que oye].

3) *numeri in ipso actu pronuntiantis*[48] [en la práctica misma del que recita].

4) *numeri in ipsa memoria*[49] [en la memoria misma] (tal como están en la conciencia).

5) *numeri in ipso naturali judicio sentiendi*[50] [en el mismo juicio natural del sentir] o: *numeri iudiciales*. (En estos "números, ritmos o armonías en sí" se encuentra el motivo para la transición a lo inmutable.)

Agustín no procede a exposición psicológica alguna; se limita al modo y manera del comportarse en el oír.

Cfr. en *Enarrationes in Psalmos* (T) la frecuente denominación del Nuevo Testamento como *canticus novus*. *Cantare est res amantis*. Interpretación del arte: su devolución a la totalidad de la vida humana fáctica; en cualquier caso, de un modo tal que no es desarrollado metafísicamente, sino que encuen-

[46] *De musica* VI, 2; *PL* 32, p. 1163.
[47] *Loc. cit.*
[48] *De musica* VI, 3; *PL* 32, p. 1164.
[49] *Loc. cit.*
[50] *De musica* VI, 4; *PL* 32, p. 1165.

tra su lugar determinado en virtud de la ordenación axiológica, del *summum bonum.* Pero esta consideración no puede ser desgajada del nexo global, dado que de lo contrario no se ven los fenómenos.

De lo más ilustrativo a este respecto son las propias palabras de Agustín sobre *De musica:* Quien lea, pues, aquellos libros se dará cuenta de que nos ocupamos de cosas del arte, no en virtud de una toma de decisión que nos desvíe y tras de la que cambiemos de lugar de vida, sino por la necesidad de comprenderlo como un camino. *(Illos igitur libros qui leget, inveniet nos cum grammaticis et poeticis animis, non habitandi electione, sed itinerandi necessitate versatos.)*[51]

No porque el camino sea de orden inferior *(vilis via)* tiene por qué ser inferior el objetivo.

Estos escritos han sido redactados para aquellos que se ocupan de ciencia y literatura mundanas y han caído en las redes de errores muy diversos y agotan sus buenas capacidades espirituales en nimiedades *(in nugis),* sin alcanzar a percibir lo que hay realmente de valioso en los objetos de los que se ocupan *(ibi delectat* [en los que encuentran su deleite]).

Éste es el contexto a partir del que debe ser entendida la estructura entera de *De musica.* El significado de los diferentes *numeri* ha de ser entendido a partir de la orientación fundamental hacia el *summum bonum.* Deriva de la estética neoplátonica.

6. "Videre (lucem) Deum" [complemento en relación con el §13g]

Decus meum [gloria mía], dicho de Dios – un pensamiento *neoplatónico.*

Lux, determinado por la tradición neoplatónica y el Evangelio según Juan, que se retrotraen ambos a la filosofía griega. Evangelio según Juan 1, 4: ἐν αὐτῷ [τῷ λόγῳ] ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν [En ella (la Palabra) estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no vencieron].

[51] *De musica* VI, 1; *PL* 32, pp. 1116 y ss.

Relación con la pregunta de la captación de Dios. *Cfr.* Agustín, *Comentario al Evangelio según Juan (Tractatus in Joannis Evangelium)* y la carta 146 *(De videndo Deo);* los escritos más antiguos son diferentes en muchos sentidos.

Hay que distinguir entre *lux* y *lumen. Lux:* en sentido objetivo, lo que está presente como objeto del ver *(regina colorum). Lumen:* claridad siempre del alma.

Cfr. Quaestionum Evangeliorum libri duo: Si quod lumen est in te tenebrae sunt, ipsae tenebrae quante (Mt. VI, 23)? Lumen *dicit bonam intentionem mentis, qua operamur: tenebras autem ipsa opera appellat, sive quia ignoratur ab aliis quo animo illa faciamus, sive quia eorum exitum etiam ipsi nescimus, id est, quomodo exeant atque proveniant eis quibus nos ea bono animo impendimus*[52] *[Si lo que en ti es luz son tinieblas, qué grandes serán las tinieblas mismas,* ¿(Mt. VI, 23)? *Luz* expresa la buena intención de la mente, con la que somos movidos a operar: por el contrario, las obras mismas concitan las tinieblas, ya sea porque se ignora por los otros con qué espíritu lo hacemos, ya porque también nosotros mismos desconocemos su resultado, es decir, cómo van a desarrollarse y explicarse a aquellos a los que nosotros nos dirigimos con buen espíritu]. (Los <xx> son aquéllos a los que tendíamos a llevar hacia allí con buena intención.)

Tractatus in Joannis Evangelium I, 18 (sobre Jn. 1, 4): Et vita erat lux hominum; *et ex ipsa vita [Verbi] homines illuminantur. Pecora non illuminantur, quia pecora non habent rationales mentes, quae possint videre sapientiam*[53] *[Y la vida era la luz de los hombres;* ésta es la vida que esclarece a los hombres. Los animales no reciben esta luz, carecen de inteligencia, la única capaz de contemplar la sabiduría]. (Verdad de la vida, no de orden teórico.) I, 19: *Sed forte stulta corda adhuc capere istam lucem non possunt, quia peccatis suis aggravantur [...] Non ideo cogitent quasi absentem esse lucem, [...]: ipsi enim propter peccata tenebrae sunt*[54] [Pero los corazones necios no tienen capacidad para ver esta luz; les oprime el peso de sus pecados (...) No piensan que la luz puede estar lejos de ellos (...): por

[52] *Quaestionum Evangeliorum libri duo* II, 15; *PL* 35, p. 1339.
[53] *Tractatus in Joannis Evangelium* I, 18; *PL* 35, p. 1338.
[54] *Tractatus in Joannis Evangelium* I, 19; *PL* 35, p. 1338.

sus pecados son ellos mismos tinieblas]. *Quomodo homo positus in sole caecus, praesens est illi sol, sed ipse soli absens est; sic omnis stultus, omnis iniquus, omnis impius, caecus est corde. Praesens est sapientia, sed cum caeco praesens est, oculis eius absens est: [...] Quid ergo faciat iste? Mundet [oculos] unde possit videri Deus. [...] quia sordidos et saucios oculos haberet*[55] [Lo que pasa al ciego colocado frente al sol, a saber: que el sol está presente a él, pero es como si lo tuviera ausente. {El sol no puede hacerlo suyo, mientras lo espera; objetivamente está el sol posiblemente a su disposición.} Eso mismo es lo que le sucede al que está ciego en el corazón, como lo está todo necio, todo inicuo y todo impío. Presente está la sabiduría, pero, por mucho que al ciego le esté presente, de sus ojos está ausente: (...) ¿Qué tiene, pues, que hacer éste? Purificar (los ojos) lo que tiene el poder de ver a Dios. (...) quien tiene los ojos enfermos y sucios]. El médico procederá, pues, a eliminar lo corruptible *(pulvis, fumus* – el pecado), para que puedas ver lo que está destinado a tus ojos. *Tolle inde ista omnia, et videbis sapientiam*[56] [Quita de tu corazón todo eso, y gozarás entonces de la presencia de la sabiduría]. (Mt. 5, 8: porque "bienaventurados son los puros de corazón", etc.) ¿Cómo tiene lugar esa "purificación de los ojos"? Mediante la fe. Hch. 15, 9: ...τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν [...pues purificó sus corazones con la fe]. *Mundat cor fides Dei, mundum cor videt Deum*[57] [Luego la fe de Dios limpia el corazón y el corazón limpio ve a Dios]. ¿Mediante qué fe *(quali fide)* es purificado el corazón? (También los demonios tienen temor de Dios y una determinada fe en él, que no es, por tanto, la justa. Hechos de los Apóstoles.) Respuesta: Fides quae per dilectionem operatur (Gál. v, 6 [πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη]) *[...] sperat quod Deus pollicetur. Nihil ista definitione perpensius, nihil perfectius. Ergo tria sunt illa [fides, spes, caritas]*[58] *[La fe que actúa por el amor* (Gál. v, 6) (...) espera lo que Dios promete. Nada más exacto, nada más perfecto que esta definición. Hay en ella tres cosas esenciales (fe, esperanza, caridad)]. *Comes est ergo fidei*

[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*
[57] *Sermones* LIII 10, 10; *PL* 38, p. 368.
[58] *Sermones* LIII, 10, 11; *PL* 38, p. 369.

spes. Necessaria quippe spes est[59] [La esperanza va, por ende, acompañando a la fe. La esperanza es, en efecto, necesaria]. Mientras no veamos aquello en lo que creemos. Para que no caigamos. (Éste es un concepto plotiniano, transformado aceptablemente en sentido cristiano.) *Tolle fidem, perit quod credis; tolle charitatem, perit quod agis. Fidei enim pertinet ut credas {fides* = *fiducia* = confianza, como en Lutero}; *charitati [pertinet], ut agas*[60] [Suprime la fe, y desaparece lo que crees; suprime la caridad, y desaparece la acción. Porque lo propio de la fe es creer, y de la caridad, obrar]. *Et modo ipsa fides quid agit?*[61] [Ahora bien, ¿qué clase de efectos obra en ti la fe?] Todo el testimonio de las Escrituras, todas las doctrinas y todas las indicaciones ¿qué efectos tienen? Simplemente que vemos *per speculum in aenigmate*[62] [como de reflejo y oscuramente]. Pero el que la fe no rinda más en este sentido no es razón para que vuelvas *ad istam faciem tuam*[63] [a este rostro tuyo], a tus propias "construcciones" (esto es, a lo que te has hecho a partir de Dios, tomándolo como objeto). *Faciem cordis cogita*[64] [Su rostro es el que se refleja en tu corazón]. (Dios en la objetualidad, tal como el corazón se adueña de ella en su vida genuina.)

Coge cor tuum cogitare divina[65] [Obliga a tu corazón a pensar en lo divino], no le des descanso. (Nada más errado que interpretar esto en clave subjetivista. Se trata de las condiciones del acceso a Dios. Dios no es hecho, sino que el sí-mismo se hace con la condición de ejecución de la experiencia de Dios. En la preocupación por la vida de uno mismo Dios está ahí. Dios como objeto en el sentido de la *facies cordis* [rostro que se refleja en el corazón] actúa y deja sentir sus efectos en la vida genuina del hombre.) Excluye cuantas cosas corporales "similares" puedan de una u otra manera salirle al encuentro al que piensa así. No puedes decir (de Dios) "así es él", sino sólo *non est hoc.* ¿Cuándo podrás decir: "Esto es Dios"? *Nec cum videbis: quia ineffabile est quod videbis*[66] [Ni aun el día

[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*
[61] *Sermones* LIII, 11, 12; *PL* 38, p. 369.
[62] *Ibid.*
[63] *Ibid.*
[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*
[66] *Ibid.*

mismo en que lo veas, porque lo que verás es inefable]. *Cogitanti ergo tibi de Deo, occurrit aliqua fortasse in humana specie mira et amplissima magnitudo*[67] [Piensas tú en Dios y tal vez imaginas una figura humana de dimensiones admirables y vastísimas], por ejemplo, un hombre de tamaño gigantesco es comparado con Dios. Pero: cuando te empeñas en ello *[finisti alicubi] si finisti, Deus non est. Si non finisti, facies ubi est?*[68] [si le trazas unos límites, entonces no es Dios. Si no le delimitas, ¿dónde tiene el rostro?] *Quid agis, stulta et carnalis cogitatio?*[69] [Necio y carnal pensamiento, ¿qué haces?] Te has forjado a tu aire cosas monstruosas, alejándote así cada vez más de Dios. Sólo necesita otro añadirle un codo para tener un Dios aún más grande.

Contra ello se alza la objeción *(Sermón* 53, c. 12, n. 13) de las Escrituras. La cosa es importante para la comprensión de la interpretación agustiniana de las Escrituras.

Se aduce un pasaje opuesto de Isaías en el que Dios es pensado como un hombre gigantesco. Is. 66, 1, los cielos son mi trono. A ello replica Agustín: ¡No lo has leído hasta el final! ¿A quién le caben los cielos en la palma de la mano?

La idea del *mundare* [purificar] como condición del acceso está ya presente en los primeros escritos filosóficos de Agustín; una idea platónica que en Plotino viene relacionada con su idea de ascesis. El *mundare* se ejecuta mediante la *fides christiana* (no la demoniaca). *Fides* es un nexo de ejecución de confianza y amor, la actitud de expectativa tiene que estar ya ahí. Toda posible cosificación metafísico-cósmica del concepto de Dios, también como concepto irracional, ha de ser rechazada. De la *facies cordis* (interioridad) tiene que apropiarse uno mismo. Dios estará presente en el hombre interior cuando hayamos comprendido lo que podría querer decir ancho, largo, altura y profundidad *(latitudo, longitudo, altitudo, profundum),* y con ello el sentido de la infinitud de Dios para el pensamiento del corazón. Busca en ti mismo cuando digo: "Extensión". ¡No saltes con tu fantasía a los espacios del mundo, anchos pero abarcables! ¡Compréndelo todo *in te! Latitudo* = riqueza, abundan-

[67] *Loc. cit.*, p. 370.
[68] *Ibid.*
[69] *Ibid.*

cia en obras buenas; *longitudo* = constancia y perseverancia: *altitudo* = expectación de lo que hay por encima de ti *(sursum cor* [eleva el corazón a lo alto]); *profundum* = la gracia de Dios. Todo esto no debe ser entendido como un simbolismo objetivo. Tiene, por el contrario, que ser allegado al sentido de ejecución de la vida interior.

Simbólica de la cruz: *latitudo:* donde las manos están fijadas; *longitudo:* el cuerpo, que está en pie; *altitudo:* la expectativa, esto es <xx>; *profundum:* oculto – *inde* [de allí] <xx>.[70]

Dilectio: si lo cuentas, es de uno (ἕν plotiniano <x>), si lo sopesas, contiene muchos momentos. *Si Deus dilectio, quisquis diliget dilectionem, Deum diligit*[71] [Si Dios es amor, quien ama al amor ama a Dios].

Todo amor conlleva cierta *benevolentia* respecto del que es amado. (Amor sensual = amor. La *dilectio* se refiere a lo que tiene un valor más alto.) No amamos a los humanos como el Señor cuando preguntó a Pedro: ¿me amas? Pero tampoco debemos amar a los hombres al modo de los comilones cuando dicen: amo los tordos. El comilón sólo los ama para acabar con ellos. Los ama, pues, pero para que dejen de ser *(non esse).* No es posible amar a los hombres sirviéndose de ellos para los propios fines. La amistad, sin embargo, es algo así como *benevolentia,* un regalo de nuestro amor. Pero ¿qué ocurriría si no hubiese nada en nuestro amor que pudiéramos dar? Al que ama le basta aquí con la benevolencia. Ni debemos ni pode-

[70] *Non frustra ergo crucem elegit, ubi te huic mundo crucifigeret. Nam latitudo est cruce transversum lignum, ubi figuntur manus: propter bonorum operum significationem. Longitudo est in la parte ligni, quae ab ipso transverso ad terram tendit. Ibi enim corpus crucifigitur, et quodam modo stat: et ipsa statio perseverantiam significat. Altitudo autem in illo ligno est, quod ab eodem transverso supernorum expectatio. Ubi profundum, nisi in ea parte quae terrae defixa est. Occulta est enim gratia, et in abdito latet. Non videtur, sed inde eminet quod videtur* [Su razón tuvo, por consecuencia, en preferir la muerte en la cruz, símbolo de tu crucifixión al mundo. El madero transversal de la cruz, donde se fijan las manos, representa las buenas obras; ésa es su anchura. Su largura es la posición del leño que va del transversal a la tierra. Allí se crucifica el cuerpo, el cual, en cierto modo, queda en pie, actitud significativa de la perseverancia. Su altura es la parte cimera que sobresale del travesaño arriba, y figura la expectación de los bienes celestiales. ¿Y la hondura? ¿No es la parte que se introduce en la tierra? Así está, oculta y cerrada por la vista, la gracia divina. No se le ve, pero de allí arranca todo lo que se ve] *(Sermones* LIII, 15, 16; *PL* 38, pp. 371 y ss.).

[71] *Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos* IX, 10; *PL* 35, p. 2052.

mos desear que haya indigentes, pero que nos sea dado hacer buenas obras a costa de ellos. ¡Elimina la indigencia y la buena obra desaparece! La obra de la misericordia desaparece, pero la llama del amor genuino permanece. Más auténtico *(per me ames* [?]) es el amor que muestras a un hombre no necesitado al que no tienes que regalar nada. Un amor semejante es puro y más noble; porque si el otro es indigente, te sientes fácilmente superior, te atribuyes el mérito y ves al que regalas algo como inferior a ti.[72]

Deséate, pues, un igual al que en cosas humanas nada puedas dar, para que uno y otro estén por debajo de aquél al que del lado humano nada pueda ser dado en absoluto. En este *optare* haces tuya la posibilidad del amor genuino.

El amor genuino tiene la tendencia fundamental al *dilectum, ut sit* [amado, tal como sea]. El amor es, pues, voluntad hacia el ser del amado. (El sentido del ser en el orden del contenido ha de corresponder a la especificidad del objeto amado.)

El amor a sí mismo tiende a asegurar el propio ser, pero de modo erróneo; no como preocupación por sí mismo, sino como cálculo del nexo de experiencia en relación con el mundo propio. Con ello el "amor a sí mismo" es realmente auto-odio. (¡Excluir el significado coordinado de "odio"!)

El amor en el mundo compartido tiene el sentido de ayudar al otro, al que se ama, en la existencia, para que acceda a sí mismo.

El amor genuino de Dios tiene el sentido de querer hacer a Dios accesible como alguien que existe en el ser absoluto. Ésta es la mayor dificultad de la vida.

El problema de la consideración fenomenológica de los "actos emocionales", planteado en el marco del esquema de los nexos y de la ordenación jerárquica de los valores, es un contrasentido. El problema del amor ha de ser sacado del ámbito "axiológico". El llamado análisis "fenomenológico" de los actos de F. Brentano discurre precisamente en sentido opuesto al de la genuina tendencia de la fenomenología.

Objetualidad de Dios. Deus lux, dilectio, summum bonum, incommutabilis substantia, summa pulchritudo [Dios (es) luz, amor, sumo bien, substancia inmutable, belleza suma].

[72] *Cfr. Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos* VIII, 5; *PL* 35, p. 2038.

cia en obras buenas; *longitudo* = constancia y perseverancia: *altitudo* = expectación de lo que hay por encima de ti *(sursum cor* [eleva el corazón a lo alto]); *profundum* = la gracia de Dios. Todo esto no debe ser entendido como un simbolismo objetivo. Tiene, por el contrario, que ser allegado al sentido de ejecución de la vida interior.

Simbólica de la cruz: *latitudo:* donde las manos están fijadas; *longitudo:* el cuerpo, que está en pie; *altitudo:* la expectativa, esto es <xx>; *profundum:* oculto – *inde* [de allí] <xx>.[70]

Dilectio: si lo cuentas, es de uno (ἕν plotiniano <x>), si lo sopesas, contiene muchos momentos. *Si Deus dilectio, quisquis diliget dilectionem, Deum diligit*[71] [Si Dios es amor, quien ama al amor ama a Dios].

Todo amor conlleva cierta *benevolentia* respecto del que es amado. (Amor sensual = amor. La *dilectio* se refiere a lo que ti[illegible]

Este vale sobre todo de cara a la determinación de la objetividad de Dios a partir de los modos de acceso. (¡Sin que deje por ello de tener que plantearse aquí el problema de si todos los modos de acceso son ellos mismos originarios o no!) Los modos de acceso tienen un nexo en la ejecución actual, en la facticidad del experimentar mismo. Una orientación en orden a las diferentes posibilidades de enfoque, a la facultad de la razón y similares induciría a error, tanto en el caso de una clasificación ordenadora como en el de un planteamiento "trascendental" del problema. Si se busca una comprensión genuina de los problemas de la ejecución hay que liberarse de ello. Este "liberarse" no es ejecutado de un golpe, sino que él mismo es una tarea de la consecución de acceso como tal.

El tratamiento agustiniano de las *tentationes* puede servir de apoyo de cara a este problema. Porque las diferentes direcciones de las *tentationes* no son ganadas mediante clasificación de acuerdo con las facultades del alma, sino en la ejecución fáctica de la vida (cristiana). Esto queda claro en el avanzar de la *concupiscentia carnis* a la *ambitio saeculi.*

7. Observación adicional sobre el "timor castus" [complemento en relación con el §16]

Como complemento han de ser tratados aun los fenómenos del *amor de Dios* y del *temor de Dios,* de cara a *la objetualidad de Dios* que ellos coadyuvan a hacer más próxima.

Con la caída en la *tentatio* se renuncia a la posibilidad de un amor y de un temor genuinos de Dios: *vel [...] non amare te, nec caste timere te*[73] [que (...) no te amen ni te teman como es debido]. El *timor Dei* caracteriza un momento decisivo del nexo de experiencia en el que Dios se objetualiza.

Esto debe disuadir del malentendido de que la experiencia real consiste en un acto determinado —de orden teórico o no teórico—, o en un complejo de actos parciales de este tipo. La experiencia de Dios no radica, por el contrario, en el sentido de Agustín, en un acto aislado o en un momento determinado de un acto tal, sino en un nexo de experiencia de la facticidad *histórica* de la propia vida. Esto es lo auténticamente *originario,* de lo que pueden desgajarse modos aislados de conducta y conducir, en la medida en que se produce tal desgajamiento, a una concepción vacía de la religiosidad y de la teología.

La tendencia del *amare* es una preocupación por uno mismo; el genuino *amor sui* es amor a uno mismo. Esto es precisamente lo que lleva a la tentación. De ahí que sobrevenga precisamente aquí un malestar *(molestia)* grave y profundo. Como el individuo particular se atiene exclusivamente a sí mismo, surge el enorme peligro de que dicho individuo haga de sí mismo el mundo compartido posible, el mundo ante el que ejecuta su partitura. A partir de esta última observación llega Agustín al *tremor cordis sui*[74] [el temor de su corazón]. Éste es un fenómeno constitutivo en cuanto a la preocupación por sí mismo: el *genuino timor.* Zafarse de ello es un alejarse del *caste timere te* [temerte como se debe], del *puro* temor de Dios.

Pero ¿qué es el genuino *timor castus* en contraposición al fatuo *timor servilis?*

[73] *Conf.* x, 36, 59; *PL* 32, p. 804.

[74] *In his omnibus atque hujusmodi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei* [En todos estos peligros y tentaciones y otros semejantes, tú ves el temor de mi corazón] *(Conf.* x, 39, 64; *PL* 32, p. 806).

1) El *timere* y sus posibles motivos.

2) Contraposición: *timor castus – timor servilis.* (El cómo del afecto motivador.)

3) ¿Qué sentido tiene el temor genuino en el contexto del experimentarse-a-sí-mismo? (O, lo que es igual, al mismo tiempo en la experiencia fundamental de Dios.) ¿Cómo se objetualiza Dios absolutamente en el temor genuino? ¿Cómo se determina a partir de ello su objetualidad?

(N. B.: nuestra interpretación sigue moviéndose en un estadio preliminar: todavía no poseemos los auténticos conceptos fenomenológicos.)

Agustín parte del nexo concreto de ejecución del temor. Analiza el *non timere* y sus posibles motivos. Describe el ánimo de quien se presenta como carente de temor. Al actuar así, Agustín se hace con dos direcciones motivacionales del no-atemorizarse; de ahí el comienzo de la división entre *timor castus* y *timor servilis.* Pone juntos el *timere* y el *dolere (dolere* como estado de ánimo, no como dolor que se sufre, sino como malestar). Y, al hacerlo, parte del *non dolere* o *sanitas,* que diferencia en géneros distintos.

Enarrationes in Psalmos ad Ps. 55, v. 4: non timeo. Pregunta por la causa. Puede ser: 1) la *praesumptio, spes,* confianza; 2) *duritia* (endurecimiento): *multi enim nimia superbia nihil timent*[75] [ya que muchos no temen basados en una excesiva arrogancia].

Aliud est sanitas corporis, aliud stupor corporis, aliud immortalitas corporis. Sanitas quidem perfecta, immortalitas est[76] [Una cosa es la salud del cuerpo, otra su aletargamiento (o enmohecimiento), y otra su inmortalidad. La inmortalidad es la salud perfecta]. Pero cuando no estamos enfermos en esta vida hay ya salud. ¿Qué quiere decir esto?

Hay tres afecciones del cuerpo: 1) *sanitas,* 2) *stupor,* 3) *immortalitas.*

1) *Sanitas aegritudinem non habet; sed tamen quando tangitur et molestatur, dolet*[77] [La salud no soporta en sí la enfermedad; pero, sin embargo, cuando es afectada y molestada, duele].

[75] *Enarrationes in Psalmos* LV, 6; *PL,* p. 650.
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*

2) *Stupor autem non dolet; amisit sensum doloris, tanto insensibilior, quanto pejor*[78] [El aletargamiento no duele, pues pierde la sensibilidad del dolor, y es tanto más insensible cuanto más absoluto].

3) *Immortalitas:* no tiene dolor alguno, ya que le ha sido sustraída la posibilidad de la *corruptio.*[79]

En el *stupor* y en la *immortalitas* no hay, pues, dolor alguno, y, sin embargo, no por ello el *stupidus* es *immortalis.* Todo lo contrario: el *dolere* del sano está más en la vecindad de la inmortalidad que la ausencia de dolor del aletargado: *vicinior est immortalitati sanitas dolentis, quam stupor nos sentientis*[80] [más cerca está de la inmortalidad la salud, que se duele, que el aletargamiento, que no se siente].

Y he aquí que los arrogantes son tenidos por más valientes que Jesús, que dice: Mi alma está triste hasta la muerte. Nada cabe mencionar sobre ello. Quien no siente los dolores a causa de su insensibilidad no se ha revestido de la inmortalidad; se ha despojado, simplemente, de la sensibilidad *(non immortalitate indutus, sed sensu exutus*[81] [no está vestido de inmortalidad, sino despojado de los sentidos]).

¡No mantengas tu alma vacía de pasión! Para la valentía genuina resulta exigible, como condición previa, la posibilidad del temor. El *delectari* mismo está excluido en el endurecido, aunque en el propio endurecimiento radica aún un determinado sentido del *delectari.* Un modo que asiente a todo es falta de sensibilidad, pero no genuino sosiego.

El no-temer en la confianza en algo es lo auténtico; la *fiducia,* el atenerse-siempre-a-algo y sostenerse en ello (relación con *spes* y *amor [caritas]).*

Interpretación de dos pasajes (aparentemente) contradictorios de las Escrituras:

1) 1 Jn. 4, 18: *Timor non est in charitate* [En la caridad no hay temor]. (En el verdadero amor no hay temor.)

2) Sal. 18, 10: *Timor Domini castus, permanens in saeculum saeculi*[82] [El temor casto del Señor, que permanece eternamen-

[78] *Loc. cit.,* pp. 650 y ss.
[79] *Cfr. loc. cit.,* p. 651.
[80] *Ibid.*
[81] *Ibid.*
[82] *Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos* IX, 5; *PL* 35, p. 2048. [Agustín

te]. (Sigue una consideración sobre la interpretación de las Escrituras: comparación entre dos pasajes con la consonancia —*consonantia*— de dos flautas.)

La contradicción se resuelve distinguiendo entre dos clases de temor: *timor castus* y *non castus. Si enim adhuc propter poenas times Deum, nondum amas quem sic times. Non bona desideras, sed mala caves*[83] [Porque si amas sólo por temor de las penas que puede Dios infligirte, sólo amas en la medida en que temes. No deseas lo bueno, tomas simplemente tus precauciones frente a lo malo]. *Timor non enim venit ex amore Dei, sed ex timore poenae*[84] [Pues (el temor) no viene del amor de Dios, sino del temor de la pena].

Pero quien ha comenzado a aspirar a lo bueno por sí mismo vive en el temor *puro. Quis est timor castus? Ne amittas ipsa bona. Intendite. Aliud est timere Deum, ne mittat te in gehennam cum diabolo; aliud est timere Deum, ne resedat a te*[85] [¿Qué es el temor casto? No perdáis los bienes mismos, esforzaos. Una cosa es temor de Dios, para que no te envíe al infierno con el diablo; otra cosa es temor de Dios para que nos aparte de ti].

Este temor no toma la dirección del evitar todo contacto, sino del atraer hacia sí. *Timere separationem [est] amare veritatem* [Temer la separación (es) amar la verdad]. En este temor siente el alma la *majestas Dei.*

El amor puro va de consuno con la confianza. *Si times latronem,* entonces esperas ayuda de otro, no de aquél por el que estás máximamente amenazado (el ladrón). Pero, si temes así a Dios de este modo, ¿adónde podrías dirigirte? *Vis ab illo fugere? Ad ipsum fuge! Vis fugere ab irato, fuge ad placatum! Placabis, si speras*[86] [¿Quieres huir de él? ¡Huye a él! ¡Si quieres huir del airado, huye al aplacado! Lo aplacarás, si tienes esperanza].

lee *timor castus* en lugar del *timor sanctus* de la Vulgata. (N. del E. alemán.)] *Cfr. Enarrationes in Psalmos* XVIII, 10; *PL* 36, p. 155.

[83] *Tractatus in Epistolam Ioannis ad Pathos* IX, 5; *PL* 35, p. 2049.

[84] *Loc. cit.*

[85] *Loc cit.*

[86] En la base de estos párrafos están probablemente los siguientes pasajes: *Si vis ab illo fugere, ad ipsum fuge. Ad ipsum fuge confitendo, non ab ipso latendo: latere enim non potes, sed confiteri potes* [Si quieres huir de él, vete a él. Vete hacia él confesando, no ocultándote de él: no puedes ocultarte, pero sí

El primer temor *(timor servilis)*, el "temor del mundo" (del mundo en torno y del mundo compartido), es la medrosidad, que se embarga de uno, que se apodera de uno. El *timor castus*, por el contrario, es el "amor nacido en y de uno mismo", un amor que encuentra su motivación mayor en la esperanza genuina, en la confianza hecha a partir de sí mismo. Este temor se forma en mí a partir de un haz de referencias, en el que experimento el mundo, en conexión con la preocupación de la vida por la autoexperiencia auténtica. *Nam si non times, aufert Deus, qui dedit* [Porque si no temes, Dios quita lo que dio]. En el temor, y precisamente en él, conservo un *bonum.*

8. El ser del sí-mismo
[parte final de la lección]

Vita no es una simple palabra, no es un concepto formal, sino un nexo estructural que el propio Agustín ha percibido, si bien todavía no con la suficiente agudeza conceptual. Ésta ni siquiera hoy puede decirse que haya sido alcanzada, toda vez que la consideración cartesiana del sí-mismo como fenómeno fundamental ha sido desarrollada en una dirección distinta, poco fructífera, de la que, sin embargo, la entera filosofía moderna no ha conseguido liberarse.

Las ideas de Agustín fueron aguadas por Descartes. La autocerteza y el tenerse-a-sí-mismo en el sentido de Agustín es algo muy diferente de la evidencia cartesiana del *cogito.*

Cfr. De civitate Dei XI, 26 y ss. Agustín considera al hombre en conexión con el dogma de la Trinidad. *(Cfr.* el tratado *De Trinitate.)*

confesar] *(Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos* VI, 3; *PL* 35, p. 2021). *Ille corde tuo interior est. Quocumque ergo fugeris, ibi est. Teipsum quo fugies? Nonne quocumque fugeris, te sequeris? Quando autem et teipso interior est, non est quo fugias a Deo irato, nisi ad Deum placatum: prorsus non est quo fugias. Vis fugere ab ipso? Fuge ad ipsum* [Él está más adentro de tu corazón. Adondequiera que huyeres, ahí está él. ¿Adónde vas huyendo de ti? ¿Por ventura no te sigues adondequiera que huyas? Siendo él más interior que tú mismo a ti, no hay lugar adonde huyas del Dios airado si no es al Dios aplacado; no hay otro lugar en absoluto adonde huir. ¿Quieres huir de él? Huye hacia él] *(Enarrationes in Psalmos* LXXIV, 9; *PL* 36, pp. 952 y ss. *Cfr. Enarrationes in Psalmos* XCIV, 2; *PL* 37, p. 1217.) [N. del E. alemán.]

Encontramos en nosotros mismos una imagen de aquella máxima Trinidad, puesto que:

1) *Sumus: somos (esse).*

2) *Sabemos* de nosotros como tales *(nosse).*

3) *Amamos* el conocimiento del ser propio *(amare).*

Éstas son las determinaciones del genuino ser del sí-mismo. *In his autem tribus [...] nulla nos falsitas veri similis turbat*[87] [Y en las tres verdades apuntadas (...) no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna]. No son objetos, sino que, sin el juego turbulento de la fantasía, es el ser que me es más cierto, sabiendo, como sé, y porque lo sé, que lo amo. Es cierto, por tanto: 1) que el ser es amado, 2) que el *nosse* es amado, 3) que el propio amor en el que amamos *(ipse amor quo amamos)* es amado por nosotros. *Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem*[88] [En él nuestro ser no tendrá muerte, en él nuestro conocer no verá error, en él nuestro amor no tendrá ofensa].

Aunque tenemos una autocerteza de nuestro ser, no tenemos, con todo, seguridad sobre cuánto viviremos aún *(quamdiu futurum sit* [por cuánto tiempo dure el futuro]), sobre si el ser no cesará algún día.

La autocerteza ha de ser interpretada a partir del ser fáctico; sólo es posible a partir de la fe.

Metódicamente es importante no tomar esta evidencia desgajada, eso sería un fallo.

La evidencia del *cogito* está aquí, pero tiene que ser fundamentada en lo fáctico. Porque también toda ciencia pende en definitiva de la existencia fáctica.

[87] *De civitate Dei* XI, 26, *loc. cit.*, p. 497.
[88] *De civitate Dei* XI, 28, *loc. cit.*, p. 502.

LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA MÍSTICA MEDIEVAL

[Notas de trabajo y esbozos para una lección no impartida, 1918-1919]

LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA MÍSTICA MEDIEVAL[1]

La formulación es ambigua. Como problemática y metódica impulsora ha de asumirse la investigación fenomenológica de la consciencia religiosa. Con ello viene a decirse: 1) (negativamente) renuncia a una filosofía constructiva de la religión; 2) (negativamente) no reducción a lo puramente histórico como tal; 3) retractación de los fenómenos genuinamente clarificados y percibidos como genuinamente originarios a la consciencia pura y a su constitución. Sólo que ahí radica el problema: obtener y comprender tales problemas exclusivamente *a partir de lo histórico,* asumiendo lo histórico y su facticidad de acuerdo con su protocomprensión fenomenológica.

Desde la perspectiva de esta tendencia originaria fundamental —y sólo ella es científica—, queda clara una limitación de lo anunciado en varios sentidos, y concretamente una vez que hemos tomado consciencia de las ambigüedades. Centrándonos en un primer paso en ellas resulta lo siguiente:

A. El tema puede concebirse de manera puramente histórico-filosófica. En cuyo caso "fundamentos filosóficos" significa: los presupuestos metafísicos, los puntos de vista epistemológicos, las doctrinas éticas fundamentales y, sobre todo, el aspecto científico de la esfera vivencial, las posiciones psicológicas de la mística medieval. En este contexto la mística medieval [entendida] tanto como forma de vivencia como, y *sobre todo* como, teoría y doctrina de esta última y a la vez [como] interpretación metafísica y explicación en orden a ella. La reconstrucción histórico-filosófica de estos fundamentos lleva a Agustín, al neoplatonismo, a la Stoa, a Platón y a Aristóteles. Y, en este movimiento, "fundamentos filosóficos" asume un sentido distinto según lo que en cada caso se entiende como *mística.*

La noción preliminar de "mística" puede clarificarse ya, hasta cierto punto, desde un comienzo, en la medida en que las

[1] Este manuscrito lleva la fecha del 10 de agosto de 1919. [N. del E. alemán.]

diferencias se distribuyen en dominios muy distintos: I. Vivencia ("vida"); II. Teoría de lo vivencialmente experimentado (teología mística) y valoración teórica, metafísica (religiosa, concepción mística del mundo) de ello; III. Teoría del experimentar vivencial como tal; IV. Algo que se relaciona íntimamente con I y en parte necesariamente: conducción acorde con la vivencia del experimentar vivencial mismo. Algo que no debe, pues, ser confundido con III, que —en su acepción genuina— significa la comprensión fenomenológica en el orden del retroceder al origen, y que, en cualquier caso, no puede seguir siendo ya designado como "teoría". A propósito de IV. Siguen aún fuera del ángulo de mira las formas y figuras de la conducción y de la realización prácticas y en teleología y estructura, ellas mismas de orden vivencial ("ascesis"). ¿Por qué precisamente IV en la religiosidad mística? Porque el mundo religioso se concentra aquí en la agitación del experimentar vivencial específico del encontrar a Dios que se precipita.

Pregunta: ¿En qué dirección y con qué objetivos discurre nuestra investigación sobre la mística medieval si es el objetivo protocientífico, fenomenológico, lo que verdaderamente nos guía aquí? ¿*Qué* aspectos de la mística y *cómo* entran en consideración? ¿En qué términos y *cómo* viene dirigida y motivada la comprensión? Esto quiere decir:

B. ¿Cómo ha de ser comprendido protocientíficamente el tema? {Y ¿cómo encajar A en B para garantizar la genuinidad científica?}

Esto lleva a problemas de orden básico: división regional de los mundos vivenciales (su completitud, un problema espurio) – posición histórica en la consciencia pura. ¿Son todos ellos igualmente "protohistóricos"? ¿Génesis del nivel básico también en lo religioso?

Vivencia y "concepto". Despertar y alentar vida religiosa no puede ser nunca nuestro objetivo. Tal cosa sólo mediante ella misma.

Dificultad: sólo un hombre religioso puede comprender la vida religiosa, ya que, en otro caso, no dispondría de datos genuinos. Cierto. Pero ¿tiene esto inconvenientes metódico-sistemáticos de algún tipo? Sólo significa "abstente" para quien no se "siente" sobre suelo firme.

Por otra parte, las vivencias son llevadas precisamente por la protocomprensión a la esfera de la comprensibilidad absoluta. Son comprendidas y, ciertamente, comprendidas de modo genuino, y ellas mismas como tales, sin que "ellas mismas" connote falta de elaboración alguna. Por el contrario: "ellas mismas" como elaboradas y no elaboradas. Sobre todo "comprensibilidad" no quiere decir "racionalización", disolución de una vivencia en sus "componentes lógicos".

La protocomprensión fenomenológica viene tan escasamente prejuzgada, es, dicho de otra manera, tan escasamente neutral y, por el contrario, tan originariamente absoluta, que lleva en sí las posibilidades de acceso a los diferentes mundos y formas vivenciales. No debe ser puesta al mismo nivel que la especial o propia de un dominio *teórico*. Para [acceder a] lo *proto*teórico se hace precisa una nueva destrucción de la situación —dentro de lo teórico mismo—, una modificación del ver-del-origen.

Desarrollado más concretamente y, a la vez, para ilustrar el fenómeno de la vivencia religiosa.

Comprensión de vivencias religiosas, acceso a sus formas expresivas. ¿Cómo se expresa una vivencia religiosa? "Oración" como expresión (y fenómenos singulares [?] de salida para retroceso y entrada). (La remisión relativa a motivos de toda esta problemática. Vale en última instancia para la entera fenomenología.)

Abordemos la vida religiosa como tal, de modo pura y genuinamente metódico: ¿qué capas fundamentales, qué formas, qué agitaciones salen aquí a la luz? ¿Cómo se constituye esta vida?

En la cuestión de esta constitución hay que tener buen cuidado en no dejarse llevar erradamente por la analogía con lo teórico y con la constitución del objeto de conocimiento, esto es, en el sentido de preguntar tan sólo, burda y descarnadamente, por la materia o el objeto religiosos. Más bien hay que comenzar puramente, y sin prejuzgar nada, por las agitaciones básicas y por su génesis motivacional; las ejecuciones de un "yo puedo" enteramente originario, ¿"Yo"? (Al hacerlo hay que atender siempre a los estratos y formas preliminares, así como a los tipos de la consumación plenificadora. Ésta, y el resultar del resultado, ha de ser asumida en cuanto tal siempre en la idea y en la motivación esencial.)

Mística en la Edad Media

La mística medieval como forma de expresión de la experiencia vivencial religiosa. "Fundamentos filosóficos" significa muchas cosas. Intencionadamente, sin prejuzgar.

Quise decir: Medios de configuración de la expresión.
Medios de los caminos de la propia experiencia vivencial.
Medios de la sistemática (expresión "conceptual").

La mística medieval como forma de expresión: formas expresivas de la vivencia religiosa en general. Expresión de la experiencia vivencial religiosa en general. El problema de la expresión como tal. *(Cfr.* Spranger, *Volkelt-Festschrift.)*[2] Expresión indicativa – expresión justificativa. Problemas de la ejecución de la vivencia en interrelación fundamental con ello.

Entresacar en y a partir de la experiencia mística medieval los momentos constitutivos (muy especialmente el fenómeno del amor a Dios).

Comprender a partir del aspecto genuino de la consciencia (diferenciando nítidamente respecto de las "explicaciones" o, lo que es igual, malas interpretaciones de cuño aristotélico-escolástico y platónico).

Punto de vista dominante: motivación de investigar, a tal objeto, asimismo la doctrina de las "causas".

Distinguir en la investigación siempre, diferenciándola, la vivencia pura como tal, la expresión (los elementos expresivos), la "explicación" (interpretación), la aplicación.

Las configuraciones vivenciales *sólo* pueden ser llevadas a esencia a partir de sus genuinas situaciones y círculos de situaciones posibles. Se trata de la plétora *concreta* precisamente en el *eidos* y no de conceptos genéricos aisladamente abstraídos.

Problema de la concreción eidética y siempre a la vez con la plena incardinación en las estructuras *generales* y posibilidades de modificación de la vivencia.

[2] Eduard Spranger, "Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie", en *Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag,* Munich, 1918, pp. 357-403.

En ello el "tiempo", liberado de su concepción lineal espacial, no como mero marco estructural, sino como *motivo.*

Los efectos vivenciales del "probar", de la "gracia", de la "cólera" de Dios.

Constitución de la objetualidad religiosa: ¿se constituye Dios en la oración? ¿O viene ya previamente dado de algún modo religioso en la *fe* ("amor")? ¿Y siendo la oración un modo especial de comportarse en relación con él? ¿En qué medida hay una posible diversidad de tipos de constitución? ¿Existe una conexión esencial entre ellos?

Considerar la imagen que tenía la Edad Media de la vida emocional. Pero ¿cómo? Con total independencia de la acuñación específicamente escolástica.[3]

MÍSTICA (DIRECTIVAS)

Un momento constitutivo: actitud frente al mundo (¿negativa? – ¿de repulsión?). Incorporar el fenómeno y localizarlo genuinamente. Entresacar y conferir perfil propio al fenómeno como fenómeno fundamental de la constitución. (Diferenciar al hacerlo entre: I. El hombre religioso en sí; II. El que accede a la religiosidad. El segundo tipo es derivado, y los modos del acceder sólo pueden ser comprendidos a partir de I.)

Retroceso a los aspectos fenomenológicos del "modo" e ingreso en su constitución. La imagen medieval del mundo no tiene que molestar aquí al en-sí de los datos fenoménicos, en la medida en que las explicaciones naturalistas y metafísicas son asumidas no como elaboraciones teóricas *sobre,* sino como *motivadas por* un determinado *aspecto del mundo.* Éste es el que tiene en sí mismo y como tal que ser tomado en consideración.

"Estado de distanciamiento": una motivación originaria en lo *religioso,* también en la forma de la atención al mundo, también en Lutero.[4]

[3] *Cfr.* Wilhelm Dilthey, "Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16 und 17 Jahrhunderts [I.1. Fortbestand und Umbildungen der zwei Hauptformen der mittelalterlichen Anthropologie]", en *Gesammelte Schriften,* vol. II, Leipzig y Berlín, 1911, pp. 418-422.

[4] *Cfr.* "Anfänge reformatorischer Bibelauslegung", Johannes Ficker (ed.), vol. I, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1515-1516,* Leipzig, 1908, p. LXXXIII.

¿Qué es lo *positivamente constituyente,* y a partir de qué raíces comunes se motivan estas agitaciones "negativas" y "positivas"? (Aún más: ¿es realmente genuina esta caracterización?)

Estado de distanciamiento: no un no-ser teórico, sino emocional, precisamente religioso en su forma originaria, y en consecuencia también las vías y niveles que llevan a ello como "repulsión".

(Queda como problema en ello si lo genuino se alcanza precisamente con el mero contemplar a Dios como la parte "prístina" del estado de distanciamiento, y si no será otra la forma de la unificación. "Amor".)

Estructura (enfoques)

La constitución de la experiencia vivencial de Dios (nacimiento de Dios). El *apriori* específico de la perversidad de la naturaleza (ningún bien positivo), desasimiento humilde, *gratia operans – gratia cooperans.* (Verlo todo en la consciencia pura y comprenderlo como motivación.)

Tiene que ser comprendida de modo religioso originario, independientemente de cualesquiera posibles "valoraciones" y determinaciones teórico-naturalistas relativas a su ser. Es vista asimismo a partir precisamente de lo religioso.

El motivo de la mística en la historia absoluta como preparación de la *fides.* Realización de la *humilitas* por medio del desasimiento. La mística dio a Lutero "un mundo de las experiencias interiores y le mostró también el camino para obtenerlas y acrecentarlas. Por eso el motivo de la *Humilitas* no puede influir sólo de modo inhibitorio en el desarrollo alegre y seguro de la *Fiducia.* La *Humilitas,* la *Tribulatio,* se convierten incluso en expresión de la certeza personal de la salvación".[5]

Las modalidades fundamentales de la plenificación y cumplimiento de las vivencias religiosas, la forma motivante de la constitución y conformación de las vivencias capaces de dar plenitud y cumplimiento: "revelación", "tradición", "comunidad de fieles".

[5] J. Ficker, *op. cit.,* p. LXXXIII.

Una pieza de ontología de la religión, objetivo fundamental fenomenológico. Sólo un determinado ámbito estructurado metódico. Ninguna filosofía de la religión de altos vuelos. Estamos al comienzo o, más exactamente: hemos de volver a los comienzos genuinos, y que el mundo espere tranquilo. Porque yo no necesito rastro alguno de filosofía de la religión en cuanto *hombre religioso.* La vida genera sólo vida, pero no la intuición absoluta como tal; un contexto objetivo enteramente original y poseedor de su propia legitimidad.

Fe y saber

El problema se mueve en una falsa esfera unilateralmente orientada *en sentido gnoseológico* y no es, por tanto, en modo alguno un problema genuino, al menos una vez visto el problema originario del origen de los mundos vivenciales. (Un determinado núcleo genuino de justificación, que dista mucho de haber sido trabajado y reelaborado y que sólo podría serlo sobre la base de lo anterior, reside en el problema de la teología como "ciencia de la fe" frente a las otras ciencias.)

Hay que trazar una nítida línea de demarcaciones entre el problema de la teología y el de la religiosidad. A propósito de la teología hay que poner en consideración su constante dependencia de la filosofía y, en general, de la correspondiente consciencia teorética. Hasta la fecha la teología no ha encontrado todavía una posición originaria básica correspondiente en orden teórico asumible como realmente acorde con la originariedad de su objeto.

Coda: fe y fe son en el protestamiento y en el catolicismo *radicalmente diferentes.* Son vivencias noética y noemáticamente distintas. Con Lutero irrumpe una forma *original* de religiosidad —que tampoco se encuentra en los místicos.

El "tener-por-verdadero" de la fe católica tiene fundamentos muy distintos a los de la *fiducia* de los reformadores.

Fenómenos que son llevados aquí por vez primera a inteligibilidad dentro de la doctrina de la constitución del mundo religioso en general.

A partir de aquí se diferencia también el concepto de "gra-

cia": con ello la entera "relación" entre fe y libertad; naturaleza y gracia; y el sentido de la frase *gratia supponit naturam* [la gracia presupone la naturaleza]; la doctrina de la *iustificatio* y las concepciones del sacramento.

Muy distinta cosa ocurre, sin embargo, cualitativamente hablando, en lo que afecta a los nexos religiosos de sentido en el protocristianismo. La evolución, obediente a muy diferentes motivaciones, de la teología y su relación con la fe.

IRRACIONALISMO[6]

Cuando se habla en tono ligero a propósito de la mística como lo "informe", lo que está en juego no es otra cosa que charlatanería sobre métodos de "comparaciones" conceptuales o prefijadas de naturaleza última no científica. Se traduce todo a fórmulas hechas, esto es, no se dice nada relevante en el orden de los contenidos, y nada puede decirse porque lo único que hay es un aferrarse a una palabra y a un dogma. Se cree algo pertinente: que la vivencia religiosa no es de orden teorético. Pero ¿qué quiere decir teorético y qué quiere decir no teorético?

Para poder hacer en absoluto *esta* distinción tengo que estar situado por encima y *comprender* sin prejuzgar nada de antemano. Los "conceptos" comprensivos y toda comprensión en el genuino sentido filosófico no tiene que ver con la racionalización.

¿Qué quiere decir "destruir" la vivencia? ¿Qué entraña, en efecto, esta posible "destrucción" tan pronto como se perciben claramente su objetivo y su necesidad? Ningún sustitutivo, ninguna disolución en conceptos, ninguna fundamentación mejor, no una *motivación* activa y a la vez originaria del correspondiente experimentar vivencial. Como si la filosofía de la religión pudiera fomentar y reactivar ahora la religión y lo religioso. Cuando en realidad sólo cabe una cosa: remitirse reductivamente, en el caso de una fraseología falta de genuinidad y de un conceptismo constructivo, a un ámbito regional [?] de la vida, a una dimensión fingida de presuntos "problemas" filosóficos.

[6] El manuscrito lleva la fecha del 14 de agosto de 1919. [N. del E. alemán.]

DATOS HISTÓRICOS PREVIAMENTE DADOS Y HALLAZGO ESENCIAL

Los propios "datos previamente dados" han tomado cuerpo y se han desarrollado como fruto de una constitución esencial. El problema tiene que ser tratado de modo especializado en capas diferentes, y todas las dificultades falsas y *presuntas* deben ser excluidas.

El problema de si a las personas no religiosas les cabe comprender también los análisis tiene que [ser separado] del de si sólo a las personas religiosas les resulta posible tener un dato "absoluto" genuino. A lo que hay que añadir, además, la cuestión de si esto influye de algún modo en la "validez esencial" de los análisis, que, por otra parte, es por completo independiente del número de los que reconocen y comprenden.

De ello hay que [distinguir y mantener aparte] el problema de en qué medida resulta alcanzable una completitud de la determinación esencial por *una* modulación histórica o por varias. Esencia: condición determinada esencial-constituyente, esto es, del orden esencial, perteneciente a la esencia. *Y* esencia: totalidad como plétora esencial y consumación esencial del nexo esencial de las pertenencias esenciales. Y los correspondientes correlatos y modos de comportamiento y de actitud constitutivos.

[FENÓMENOS RELIGIOSOS]

Problema: el silencio como fenómeno religioso (en conexión con el problema de la *irracionalidad).*

Veneración: pasmo desbordante. Diferenciar todas las cosas y valores respecto de la nada (no-ser, no-valor), su perfil destacado, plástica de la existencialidad.

Fenomenología de la *admiración* y del *pasmo* (admiración de un "superior a").

Toda existencia es, pues, también —como un destacarse (¿respecto de qué)— una claridad, crece y toma cuerpo mediante iluminaciones clarificadoras determinadas *—concepto de la claridad primaria—,* primacía en el sentido de un orden de valores. Irracionalidad y problema del ser.

EL "A PRIORI" RELIGIOSO

Fuera de la filosofía trascendental no hay lugar para el problema. En el marco interno de la psicología moderna de la religión es falseado las más de las veces y viene mal fundamentado. Y en las seudofilosofías dogmáticas, *casuísticas,* que se presentan como las propias de un determinado sistema de religión (por ejemplo, el catolicismo) y que están presuntamente próximas a la religión y a lo religioso, es donde menos cabe encontrar algo de la vivacidad del problema. Es posible verse en el trance de tener que plantearse la localización filosófica de un problema semejante, ya que no se conoce algo así como filosofía de la religión.

En el entorno y en la esfera de realización de semejantes sistemas, la capacidad de experimentación vivencial está en lo que hace a los diferentes ámbitos axiológicos en general, y en particular al religioso, obviamente estancada. Pero, independientemente de ello, y como fruto de una absoluta carencia de consciencia cultural originaria, corresponde a la *estructura del sistema,* que no ha surgido tampoco ella misma de un acto *orgánico* de cultura, el que el contenido axiológico vivencialmente experimentable de la religión como tal, su esfera material de sentido, tenga que atravesar un intrincado paraje dogmático, inorgánico, y *en absoluto clasificado teóricamente,* de proposiciones y pasos argumentales, para avasallar finalmente al sujeto en forma de leyes y preceptos dotados de violencia policial, sobrecogiéndole oscuramente y oprimiéndole.

Aún más: en su marco interno el sistema excluye enteramente cualquier posible vivencia axiológica religiosa originaria y genuina. Cuando a pesar de todo irrumpe la fuerza vivencial elemental en una personalidad perteneciente a un sistema de este tipo, la vivencia axiológica sólo puede llegar a tener repercusión en la medida en que el sistema queda aislado respecto de la esfera vivencial y viene a buscarse un nexo de cuño nuevo. Como lo que está en juego es una genuina *esfera de vivencia y rendimiento,* que en cuanto tal tiene que ser esencialmente *perteneciente al sujeto* y *de naturaleza subjetual,* dicho dejar a un lado el sistema, trascendiéndolo, lleva *positiva-*

mente a algún tipo de esponjamiento y pérdida de rigidez de la esfera del sujeto.

(Observación adicional: ya en la metafísica del ser fuertemente científico-natural y teórico-naturalista de Aristóteles y en su radical exclusión e incomprensión del problema del valor en Platón, que tuvo una renovación en la escolástica medieval, apuntaba el predominio de lo teorético, razón por la que dentro de la totalidad del mundo vivencial cristiano medieval la escolástica supuso una fuerte amenaza precisamente contra la inmediatez de la vida religiosa, con el consiguiente olvido de la religión a fuerza de teología y dogmas. Y ya en la próxima época del cristianismo ejercieron éstos una influencia de cuño teórico y dogmático sobre las instituciones jurídico-eclesiásticas y sobre los códigos. Un fenómeno como la mística tiene que ser asumido y entendido como contramovimiento elemental.)

Pero la propia desviación sólo tiene lugar dentro de los límites de la correspondiente consciencia cultural, de modo que lleva en sí como elementos influyentes las condiciones y factores constitutivos de ésta. Le es dado, ciertamente, descubrir con gesto fundacional una nueva esfera, pero de un modo tal que no puede organizarla y dominarla con medios radicalmente nuevos, sino que la concibe e interpreta de acuerdo con el principio de la genuina diversidad de rendimientos. El esponjamiento y pérdida de rigidez en la esfera del sujeto lleva a la vivencia específica del significado y estructura del *sujeto de la mística.* Problema del objeto material y sujeto en la Escolástica. Génesis de un nuevo nexo motivacional en el sujeto de las vivencias. Como incitación e impulso de la subestructura teórico-mística. Medio y objetivo de la reorganización y dominio de esta esfera ateórica derivan de la psicología del conocimiento y de la metafísica objetiva. Imperativo ético como forma metodológica de la constitución del objeto y correlativa de la configuración del sujeto en la mística. Concepto central: "estado de distanciamiento". Intensificación de la vida interior. El carácter estructural de la unidad del objeto y del sujeto. La irracionalidad específica de esta mística.

Antes una breve exposición de la concepción del *a priori* religioso en la filosofía trascendental de los valores (Windelband, Troeltsch).

"Esta *necesidad natural de lo contrario a norma* en las funciones empíricas de la razón es el hecho fundamental general del que parte la filosofía crítica en todas sus disciplinas; es, asumida en esta generalidad, el problema de todos los problemas y a la vez el punto de partida de la filosofía de la religión. Esta coexistencia antinómica de la norma y de lo contrario a norma en la misma consciencia es el hecho primordial, que sólo puede ser mostrado y nunca comprendido: a partir de él se desarrollan más bien los problemas de la filosofía crítica."[7]

Lo santo sólo resulta determinable mediante el compendio de las normas lógicas, éticas y estéticas. Son santas como contenidos axiológicos de una realidad racional *de valor superior*. "Lo santo es, pues, la consciencia normal de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello *experimentado vivencialmente como realidad trascendente.*"[8] *"La religión es vida trascendente."*[9]

Irracionalidad en el maestro Eckhart

La inmediatez de la vivencia religiosa, el carácter irrestrictamente vivo de la entrega a lo santo, a lo divino, no extrae propiamente de sí la forma y la dedicación reflexiva al genuino carácter de rendimiento, sino que se da como culminación de unas determinadas teoría y psicología del conocimiento históricamente condicionadas, una culminación que da de sí como tal y precisamente entonces lo nuevo y el correlato de esa vivacidad vivencial.

Hay que tener claro este nexo para poder comprender efectivamente la mística de Eckhart como tal y no caer de entrada en malas interpretaciones. De aquí se deriva asimismo, y sólo a partir de aquí, lo específicamente irracional de esta mística.

Lo irracional no es lo que antes de toda racionalidad se ofrece como plétora de la diversidad. El momento decisivo no es el de la no visibilidad, el de la imposibilidad de dominio teórico, el de la caída en la plétora, sino el de la exclusión que

[7] Wilhelm Windelband, "Das Heilige. Skizze sur Religionsphilosophie", en *Präludien*, vol. II, Tübingen, 1914, pp. 295-332. (El párrafo citado corresponde a la p. 302.) [N. del E. alemán.]

[8] *Op. cit.*, p. 305.

[9] *Ibid.*

nunca ceja en su avance de particularidades y singularizaciones a partir de la forma, el del vacío potenciado de las mismas. Sencillamente porque, en la medida en que lo objetual viene radicado en la esencia, en la forma como lo general, como lo no particular, el valor de la objetualidad aumenta con la intensificación y acentuación de lo general.

El objeto primario, lo absoluto, no es lo aún-no-determinable, ni tampoco lo aún-no-determinado, sino lo que, en cuanto tal y esencialmente, está falto de toda determinación en absoluto.

De acuerdo con el principio fundamental según el cual lo idéntico sólo puede ser conocido por lo idéntico, de que lo idéntico sólo puede convertirse en objeto *para* lo idéntico, se desarrolla aquí la tesis del sujeto, del alma {y con ello el problema del sujeto en sentido específico} – también aquí el proceso de la desdiversificación, del rechazo de los grupos particulares en su particularidad y en su venir dirigidos de un modo determinado, el regreso al fundamento, al origen y a la raíz.

Exclusión de toda transformación, multiplicidad, tiempo. Carácter absoluto del objeto y del sujeto en el sentido de unidad radical y como tal unidad *de uno y otro: yo soy él y él es yo.* De ahí lo innominado de Dios y del fundamento del alma. No hay contraposición en esta esfera; de ahí que el problema de la preeminencia del *intellectus* o de la *voluntas* no pertenezca ya a esta esfera, por mucho que Eckhart precise necesariamente de una designación y caracterización del experimentar vivencial místico.

Nada más errado que concebir el correlato subjetivo de lo absoluto como adición, como totalidad de los rendimientos específicos y de las capacidades, con la consiguiente visión del valor de lo santo en términos de algún tipo de resultante de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello.

La "concepción fundamental" de Eckhart "sólo puedes conocer lo que eres"[10] únicamente resulta comprensible a partir del concepto específico de conocimiento. El conocimiento determina aquí sujeto y objeto.

[10] Hermann Leser, "Das Religiöse Wahrheitsproblem im Lichte der deutschen Mystik", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 160 (1916), p. 23.

La prosecución de la cita reza así: "Así pues Dios sólo en tanto y en cuanto tú eres Dios". [N. del E. alemán.]

El problema de los universales como problema material no clarificado, que se ha impuesto a instancias de una mala metafísica de la naturaleza. Realismo – nominalismo. La forma de la objetividad como validez general se convierte en contenido y en principio ontológicamente constitutivo de lo general irrestricto *(universale)*.

El verdadero problema ni siquiera es rozado, ya que no se avanza hacia el sujeto, algo que en el nominalismo queda por lo menos en el camino; sugerencias en Escoto y sobre todo en su doctrina del significado. No deja de resultar desde luego notable que en un realismo tan extremo como el de Eckhart quepa encontrar una progresión hacia el sujeto. El motivo no es de orden teorético, de modo similar a como en absoluto cabría interpretar la retirada al hondón del alma en el sentido de un proceso teorético. Es ateorético, si bien Eckhart intenta captarlo racionalmente y lo enmarca precisamente por eso en nexos teóricos.

El nuevo nexo motivacional de la sobreestructura teórico-mística hunde sus raíces en la religiosidad viva, en el sujeto vivo.

El objetivo y los medios de la reelaboración y dominio racionales proceden de la psicología del conocimiento y de la metafísica objetiva. Con el carácter general de la forma de la esencia se intensifica y se acentúa el valor de la objetualidad como tal. La objetualidad es, hablando en términos absolutos, una fórmula vacía, ciertamente, pero como objeto incluso el proto-objeto κατ' ἐξοχήν, lo absoluto.

El proceso de exclusión progresiva de dimensiones del orden del contenido de diversidades y contraposiciones tiene una relación esencial con el *telos* ético. La multiplicidad dispersa llena de desasosiego la vida, y el sujeto. La ética, hablando del oscilar de un lado a otro, del ir y venir, carece de todo valor, es fútil. En la experiencia vivencial religiosa lo más valioso se objetiva, ciertamente, para mí. En su consideración teórica toda posibilidad de carencia de valor, de futilidad, de diversidad, por tanto, de oposición y diversidad, ha de ser mantenida a distancia. El valor absoluto coincide con la absoluta falta de oposición y antagonismo internos o, lo que es igual, con la falta de determinación, esto es, con lo objetivo exclusivamente como objetivo.

Sólo en cuanto tal está ahí el sujeto místico. Y de cara a esta objetualidad el propio sujeto místico ha de estar por encima de contraposiciones y antagonismos, ha de ser un sujeto *previo* a toda contradictoriedad. Sólo así puede resultar claro el sentido teórico-místico del concepto central de *distanciamiento.*

El aquí y ahora, el espacio y el tiempo, son las formas de lo diverso y de lo contrapuesto; no ofrecen resguardo ni morada al instante eterno, a la sobretemporalidad. De ahí que la sensorialidad no sea el correlato subjetivo de la verdadera objetualidad, como tampoco lo es, por otra parte, el entendimiento en cuanto enjuiciar, en cuanto desgajar en la escisión del sujeto y del predicado.

Son, por el contrario, la razón y la voluntad, el conocimiento y el amor, los que llevan a lo absoluto. Disputa sobre el primado de cada una de las dos "facultades". Eckhart no es partidario de la razón teórica como algo que tiene su lugar junto a la voluntad, sino que lo es del primado del hondón del alma, que está teórica y místicamente por encima de ambas. Desde otro poder vislumbra precisamente en el libre albedrío, por su libertad y su entrega al valor, la "facultad" axiológicamente superior.

La forma de la objetualidad en general se convierte en objeto absoluto. Cuanto menos hay en lo objetivo capaz de distraer en el orden del contenido, de desviar y de hechizar con su atractivo la aprehensión, tanto más valioso y puro viene a ser lo objetivo mismo.

A propósito del segundo discurso de Schleiermacher: "Über das Wesen der Religion"

Necesidad de una actitud fenomenológica respecto de la vivencia religiosa. "Porque a la contraposición, todavía en proceso de formación, de la nueva época frente a la vieja corresponde que ninguna sea ya en parte alguna una sola cosa, sino que todas sean todo. Y así, al igual que los pueblos civilizados han abierto vías tan múltiples y diversas de intercambio entre ellos que su peculiar mentalidad ya no se presenta pura y sin mezcla en ninguno de los momentos particulares de la vida,

en el ánimo humano ha tomado cuerpo a su vez una sociabilidad tan extendida y consumada que"[11] no hay rendimiento que discurra y ejerza su influencia aisladamente. Viene, por el contrario, "movido siempre e íntegramente modulado por el apoyo y el amor de los otros",[12] de modo que resulta muy difícil "distinguir en esta trama inextricable la fuerza impulsora",[13] esto es, el sentido esencial del rendimiento en su esencia pura. "De ahí que nadie pueda comprender hoy actividad alguna del espíritu salvo en la medida y en tanto que la pueda encontrar y contemplar en sí misma."[14]

Punto de vista dominante: 1) bien *una modalidad de pensamiento,* una creencia, un modo específico de contemplación del mundo, una *configuración teórica;* 2) bien un *modo de acción,* un deseo y un amor específicos, un modo singular de conducirse y moverse interiormente, un *fenómeno práctico.* La religión abarca ambas dimensiones.[15] (Las manifestaciones y documentos de la religión fueron valorados las más de las veces, y así lo son todavía hoy, a tenor de su rendimiento para la moral y para la metafísica. De ahí que lo primero que haya que mostrar sea la contraposición cortante entre la fe y la moral y la metafísica, entre la piedad y la moralidad.)

La religión se hurta, pues, a tales pretensiones y devuelve cuanto tomó de allí, o cuanto de aquel lado le fue impuesto, para "desvelar rectamente y mostrar su patrimonio originario y peculiar".[16] (Exclusión de determinados asertos que encuentran en sí mismos su fundamento, que llevan en sí una teleología autónoma; *dentro* de la fenomenología vale esta determinada ἐποχή, con vistas a poder entresacar y delimitar en toda su pureza específica las diferentes teleologías.)

"Porque ¿a qué aspira vuestra ciencia del ser, vuestra ciencia de la naturaleza, en la que, no obstante, ha de unificarse todo lo real de vuestra filosofía teorética? A conocer las cosas, me digo, en su esencia peculiar; a mostrar las relaciones específicas en

[11] Friedrich Schleiermacher, "Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern", en *Schleiermacher's sämmtliche Werke,* sección I, vol. 1, Berlín, 1843, p. 173.

[12] *Op. cit.,* p. 174.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*

[15] *Cfr. ibid.*

[16] *Op. cit.,* p. 183.

orden a las que es como es cuanto es; a determinar el lugar de cada cosa en el conjunto y a diferenciarla adecuadamente respecto de todo lo demás; a situar todo lo real en el carácter necesario de las interdependencias y a mostrar la unidad de todos los fenómenos con sus leyes eternas."[17] La esencia de la religión es percibida sin comunidad con este saber, aunque éste ascienda hasta Dios como ordenador supremo de la legaliformidad del ser. "Porque la medida del saber no es la medida de la piedad."[18] (Medida, esto es, criterio de valor.) Situar a Dios en la esfera del saber como fundamento del conocer y de lo conocido no es lo mismo que tenerlo y saber de él a la manera del piadoso.

En lo que a la religión afecta, la *contemplación* es lo esencial y no el alejamiento autista. *Contemplación* – como tal hay que entender "toda agitación del espíritu sustraída a efectividad externa".[19] Sentido y gusto de lo infinito = "vida inmediata en nosotros de lo finito, como es en lo infinito".[20]

Ser infinito – aquí no puede venir incluido Dios en modo alguno. Este significado preciso y la correspondiente exposición fueron evitados, "dado que de lo contrario habría irrumpido ya con la misma idea un determinado tipo de representación, viniendo, pues, dada igualmente una decisión o ejercida cuanto menos una crítica de los diferentes modos de pensar juntos y separados a Dios y al mundo, que en absoluto correspondía aquí".[21] Excluida toda teleología ajena y especialmente la teorética, peligrosamente inductora a error. Lo que importa es "descender a la interioridad más sagrada de la vida";[22] ahí es donde cabe encontrar la relación originaria del sentimiento y de la intuición. "Pero debe remitirnos a vosotros mismos, a la aprehensión de un momento vivo. Tenéis que aprender a escucharos a vosotros mismos ante vuestra conciencia, o cuando menos a producir de nuevo para vosotros este estado a partir de aquél. Debéis reparar en el devenir de vuestra conciencia y no reflexionar, digámoslo así, sobre algo ya devenido."[23]

[17] *Ibid.*
[18] *Op. cit.*, p. 184.
[19] *Op. cit.*, p. 266. (Nota 2 de la p. 189.) [N. del E. alemán.]
[20] *Ibid.*
[21] *Op. cit.*, p. 267.
[22] *Op. cit.*, p. 191.
[23] *Ibid.*

Lo que hay que hacer es desvelar un ámbito originario de vida y de rendimiento de la consciencia (o del sentimiento), el ámbito en el que la religión y sólo ella se realiza como forma determinada de vivencia.[24] A partir de ahí han de descifrarse[25] los elementos de la religión, que se revela a la vez con ello como no perteneciente a nexos tanto teleológicos como, correspondientemente, noéticos, no por ellos determinada en su sentido. La religión tiene que ser nítidamente diferenciada respecto de lo a ella perteneciente.[26]

El universo —plétora de realidad— fluye y actúa ininterrumpidamente; todo elemento individual como parte de la totalidad. La relación intencional específicamente religiosa, del orden del sentimiento, de todo contenido vivencial con una totalidad infinita como sentido fundamental: eso es la religión. *Entrega:* el afluir originario y sin inhibiciones de la plétora, el darse a la agitación y a la emoción. *Retrotraer* la correspondiente vivencia a la unidad interior de la vida. La vida religiosa es la renovación constante de este proceder. *Actuar* es, en consecuencia, el efecto retroactivo de este sentimiento; pero sólo ha de estar determinada así la acción como totalidad, no cada acto aislado.

Misterioso instante de la unidad sin diferenciación interna de intuición y sentimiento; sin ésta, aquélla no es nada. El momento noético es él mismo constitutivo respecto del contenido noemático global del experimentar vivencial.

En la medida, pues, en que falta todo carácter fáctico, toda afirmación de ser, en la medida en que nada se decide sobre nada, la plétora vivencial está en una determinada neutralidad, ningún objeto tiene preeminencia sobre otro. Con ello viene dada una infinitud específica de la experiencia vivencial religiosa.

La *historia,* en sentido genuino, es el objeto supremo de la religión, comienza con ella y con ella termina. La humanidad tiene que ser vista como una comunidad viva de los individuos singulares, perdiéndose en ella la existencia separada.

Hacerlo todo *con* religión, no *por* religión. La religión tiene que acompañar como una música santa todo hacer de la vida.

[24] *Cfr. op. cit.,* pp. 191-196.
[25] *Cfr. ibid.*
[26] *Cfr. op. cit.,* p. 268. (Nota 4 de la p. 196.) [N. del E. alemán.]

FENOMENOLOGÍA DE LA VIVENCIA RELIGIOSA Y DE LA RELIGIÓN

Las formas típicas de las configuraciones de la vida religiosa y de la consciencia histórica.

La autonomía de la vivencia religiosa y de su mundo ha de ser vista como intencionalidad enteramente originaria con un carácter de existencia enteramente originario; igualmente originaria es su consistencia mundanal y relativa a valor.

La plétora histórica —más exactamente, los pocos grandes acontecimientos únicos de la religión viva— ha de ser enjuiciada valorativamente con los elementos de sentido y vivencia de la consciencia religiosa y con patrones de medida extra-religiosos y aun "científicos". Así, y sólo así, será posible conservar la vida religiosa en su vivacidad sin ponerla en peligro mediante las llamadas cosmovisiones científicas.

Sólo en la consciencia histórica puede la religión, como todo mundo vivencial, adquirir forma y acceder a una totalidad —no universalidad— en el sentido correspondiente a ésta (ámbito de valor).

Ninguna religión *genuina* resulta traducible a filosofemas; tampoco la filosofía posee apenas, en tanto ha comprendido su verdadero oficio, patrón justificado alguno de medida de la crítica *(cfr.* la consciencia histórica).

Uno de los elementos de sentido más importantes, *fundamentantes,* en la experiencia vivencial religiosa es lo *histórico.* Pero, ya en la propia vivencia, radica la dación de sentido específicamente religiosa. El mundo vivencial religioso está centrado en su originariedad —no revelada teológica y teóricamente— en una gran figura histórica única (plétora vital personalmente operante e influyente). Dependiendo de ello, el carácter constitutivo del concepto de revelación y tradición en la esencia de la religión.

Análisis del fenómeno no intelectualizado de la fe (πίστις). Hay que poner aparte y evaluar fenomenológicamente en vista de ello el material protocristiano y de la historia de los dogmas. El fenómeno de la confianza y del sentido específico de "verdad" dado con él.

Cuando la idea de un *apriori* es debilitada en su naturaleza teorética por obra de la introducción de la idea de *validez ateorética,* toma cuerpo igualmente una racionalización del problema religioso de la vivencia y de la fe. Se está en tal caso ante una tendencia justificada, pero con medios de todo punto inadecuados en el marco de una problemática heterogénea (trascendentalismo).

Frente a ello, tan sólo la fenomenología salva de la menesterosidad e indefensión filosóficas, si bien, en cualquier caso, únicamente si es conservada pura en sus momentos originarios radicales y la intuición no es filtrada teóricamente ni el concepto de esencia es racionalizado en la estela de la idea de una validez general irrestricta. La esencia, por el contrario, debe recibir con toda regularidad la posibilidad vivida de cambio y transformación y la plétora de sentido que compone a los diferentes compromisos de valor y de vivencia.

De no ser la esfera esencial suprahistórica como tal —dada en la intuición— sino una intensificación inmanente de la correspondiente vivencia, la creencia debería, empero, ser dejada enérgicamente a un lado.

Tal cosa se realiza sólo en la forma filosófica específica de la vivencia, lo intuido mismo asume un carácter en cualquier caso nuevo y enteramente genuino, a tenor del comportamiento del sujeto.

Lo absoluto[27]

"La posición respecto de Dios es determinante de nuestro comportamiento vivencial para con él."[28] ¿Qué significa "posición respecto de Dios"? Con sentido y de forma propiamente constituida sólo puede formularse como un comportamiento consciencial, no óntico, pongamos por caso, esto es, no como su junto a o "por debajo de" un ser (absoluto).

Más bien vale lo contrario: nuestro comportamiento para con Dios —lo primario, puesto que mana en nosotros por la vía de la gracia— en el orden vivencial es determinante de

[27] El manuscrito lleva la fecha: junio de 1918. Luego la siguiente indicación: "*cfr.* el correspondiente m[anuscrito] de Reinach". [N. del E. alemán.]

[28] Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe,* 2 vols., K. Schuhmann y B. Smith (eds.), vol. I, Munich, Hamden y Viena, 1989, p. 607.

la constitución específicamente *religiosa* de "Dios" como un "objeto fenomenológico". (Reinach percibe esto mismo en cierto sentido, pero no lo asume como principio metódico de la fenomenología de la religión.) De ahí que sólo puedan descubrirse determinaciones de sentido de éste, es decir, de lo "absoluto", en las estructuras específicas de las esencias constituyentes y mostrarse primero el momento constituyente de sentido con carácter de vivencialmente experimentado para el elemento lógico-ontológico cerrado desde el punto de vista del ser [?] de la imposibilidad-de-seguir-ascendiendo.

El "peso de la vivencia" y la esfera del contenido de la vivencia son, ciertamente, distintos, pero ¿en qué nexo funcional?

La asunción de realidad "viene contenida de modo inmanente en el sentido de la vivencia".[29]

La validez y el significado cognitivo de las vivencias religiosas, una esfera enteramente nueva y *genuina* —y hasta hoy más bien un problema—, a propósito de lo que la mera analogía con el ámbito de los valores estéticos o con la asunción axiológica en general no resulta suficiente. Y eso en el supuesto de que no lleve desde un principio a una vía falsa. Lo único que puede salvar aquí es el análisis radical.

Crítica de los "conceptos fundamentales metafísicos". Lo absoluto —sólo determinable en la correspondiente esfera vivencial—, únicamente recibe su plena concreción dentro de la correspondiente esfera en el modo y manera en que se manifiesta en una *historicidad;* y, de acuerdo con ello, el análisis —moviéndose sólo en ésta— tiene que mostrar *inexcusablemente* lo *histórico* como elemento de determinación y de modulación, que tiene consecuencia y viene dirigido siempre de modos distintos, así como el elemento de la consciencia viva en general, que procura protosentido y estructura.

La unidad viva de sentido del ser vivo que es dado encontrar en la estructura de sentido de la consciencia como "histórica" en general determina también [?] de algún modo —aunque ahí alzándose de modo enteramente originario (estructuralmente)— la mundaneidad específica de la respectiva esfera vivencial como esfera vivencial religiosa.

El material conceptual procedente de la metafísica raciona-

[29] *Op. cit.*, p. 610

lista, separado de su método constructivo, como, por ejemplo, "absoluto", "medida suprema", "medida en general", resulta inadecuado en una esfera vivencial genuina, en la medida en que no debe ser aplicado a ésta desde arriba de modo metódico o, en su caso, no metódicamente apriorístico; en la medida, en fin, en que conduce al cabo de modo inadvertido a una dialéctica constrictiva, o permite siempre —incluso en el retroceso a *la vivencia de dicho* contenido conceptual (allegado)— que oficie ésta como conductora. Y no sólo eso, sino que tiene un contenido desvaído tan neutral, tan escasamente característico de la esfera vivencial, que en una investigación seria se revela como un conglomerado de elementos de sentido en absoluto originario, esto es, no surgido originariamente de esfera vivencial alguna. A la crítica de semejantes "conceptos fundamentales metafísicos" incumbirá sacar a la luz precisamente el carácter de composición y yuxtaposición históricamente azarosa y sin elección de sus elementos de sentido. Sobre todo, la devastadora influencia del concepto de "naturaleza" y de sus diversos elementos. Y también, ciertamente, todo el operar de Reinach con el concepto de "infinitud"; por ejemplo, la contraposición entre "llevar a lo infinito" y "contener en sí infinitud".[30]

Reinach habla de "transición[es] internamente motivada[s]"[31] en el experimentar vivencial de las diferentes dimensiones absolutas (formales – susceptibles en general de convertirse en ¡objeto de vivencia! – y llevadas a plenificación), frente al eventual desarrollo teórico-lógico de su disociación. Sale así una vez más a la luz la disonancia metódica que, en cualquier caso, empapa y modula siempre la dirección fundamental hacia lo perteneciente al orden vivencial. Tiene aquí también relevancia principal el fenómeno de la motivación, al igual que para la constitución de la consciencia histórica en general.

La distinción de Reinach entre "conocimiento[s] explícito[s] e inmanente[s] a la vivencia"[32] es valiosa. "Bien diferente es la toma de realidad en el sentirse seguro y a salvo en Dios. Lógicamente hablando sería presupuesto de ello. Pero ningún

[30] Complemento a la cita: "¿Qué caracteriza el amor divino en contraposición al humano de tal modo que el uno lleva a lo infinito, en tanto que el otro contiene en sí infinitud?" *(op. cit.,* p. 606). [N. del E. alemán.]

[31] *Op. cit.,* p. 607.

[32] *Op. cit.,* p. 610.

ser humano sacará la inferencia lógica. Viene contenida más bien de modo inmanente en el sentido vivencial. Debemos trazar aquí una nítida línea de demarcación entre el conocimiento del estar seguro y a salvo, por una parte, y el conocimiento de la existencia de Dios, por otra. Esto es, entre un conocimiento inmediato y un conocimiento mediato inmanente. Dentro de las vivencias del agradecimiento y del amor vive y late sólo un conocimiento mediato; son, en cierto modo, en cuanto actitudes, vivencias derivativas."[33]

"Yo experimento vivencialmente una dependencia absoluta de Dios. En la medida en que yo mismo participo de esta relación de la que tengo vivencia, el estado de cosas no está ante mí, sino que yo mismo me experimento vivencialmente en esta relación, que, como es natural, no puede ser de orden estrictamente objetivo para mí. De este modo, cuando percibo un objeto, la correspondiente relación entre percepción y objeto tampoco es objetiva para mí. Lo que no impide que inmediatamente salte a la vista una diferencia: en la percepción y al hilo de mi reflexión sobre ella toma cuerpo en mí el conocimiento 'yo percibo'. En la vivencia de dependencia me *encuentro*[34] dependiente, sin resultar necesaria, ni poder llevar tampoco a conocimiento alguno, una reflexión sobre mi sentirme dependiente."[35]

Estas breves indicaciones son muy importantes, aunque con ellas el análisis tiene, en realidad, que dar sus próximos pasos.

"La dependencia absoluta, el absoluto estar seguro y a salvo, no es un 'hecho'."[36]

Reinach percibe asimismo el problema de la validez. Será necesario mostrar que del lado de los escepticismos puramente epistémicos no hay perturbación alguna que expresar, en la medida, cuanto menos, en que haya quedado clarificado lo específicamente originario de las correspondientes vivencias y, sobre todo, la estructura de protosentido de la consciencia histórica.

[33] *Ibid.*
[34] Subrayado del autor. [N. del E. alemán.]
[35] *Op. cit.*, p. 611.
[36] *Ibid.*

La posición inicial, originaria, de Hegel frente a la religión y sus consecuencias

Influencia decisiva de Kant, quien desde un principio excluye radicalmente toda posible relación inmediata fundamentada en una referencia vivencial originaria a lo santo. El fin rector es la *moralidad;* la religión queda en el mismo movimiento degradada a medio. Sentido de la actuación de Jesús: "Elevar la religión y la virtud a moralidad".[37]

Esta disposición fundamental de la religión como *medio* resulta decisiva de cara a la ulterior evolución espiritual de Hegel. Y en esta dirección hay que reconstruirla y exponerla críticamente. Importa investigar, en un momento ulterior, en qué medida se ve con ello empujado el problema de lo histórico en una dirección muy determinada y sólo pasa a convertirse —en forma no vinculada— en un problema filosófico en plena originariedad.

Problemas

La vivencia del ser en su tipicidad dentro de periodos determinados de la historia del espíritu y dentro de diferentes mundos vivenciales (lírica, arte en general, ciencia, etc.; por ejemplo, Verhaeren y Werfel).

Hoy no vine, por ejemplo, caracterizado de modo sumativo, en orden a los nexos e interrelaciones, sino teleológicamente, asumiendo valor, encontrando su carácter en el acto.

Concepto de los *mundos de vida,* su estructura principal, determinada por la consciencia histórica en general, su estructura específica, determinada por las posibilidades esenciales de sus nexos y complicaciones.

Fe

Este título acoge una diversidad de modalidades que no resultan equiparables en sus posiciones en el sentido de géneros de

[37] Cita tomada de W. Dilthey, "Die Jugendgeschichte Hegels", en *Abhandlungen der Prenss. Akademie der Wiss.,* Berlín, 1905, p. 26.

una especie, y entre las que figura más bien *una* eminente: *protodoxa,* a la que las restantes vienen retrorreferidas intencionalmente *de un modo determinado.* (Correlativamente, las modalidades del ser.)

Cuando el distanciamiento de las modalidades de fe respecto de la protodoxa es distinto en cada modalidad, de modo que queda excluida una simple coordinación de géneros, lo que pasa a resultar relevante es precisamente el sentido, en cada caso, de este distanciamiento y de esta retrorremisión. Esto es: ¿qué momento de sentido es modificado en la protodoxa y cómo es modificado? Cómo – lo que quiere decir también: hasta dónde alcanza y de qué tipo es la envergadura de la modificación respecto del simple contenido global de la protodoxa.

PIEDAD – FE. CFR. "SALMOS DE LA CONFIANZA"

"En la espera sosegada *(schēbā)* encontraréis ventura; en la confianza serena radica vuestra fuerza" (I Moisés 30, 15).

Cfr. s. v., "Glaube", en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* vol. 2, III, donde el análisis presenta, en cualquier caso, no pocas deficiencias, y IV, *Fe e historia.* La fe según Troeltsch: "Momento cognitivo de la piedad"[38] (repara: la fe en Lutero).

La fe "es una modalidad ideal religiosa específica de pensamiento y conocimiento de orden práctico-simbólico-mítico, que parte de impresiones personales-históricas, que cree en el mito por las fuerzas religiosas prácticas que transmite, y que sólo sabe expresar, objetivar y comunicar estas fuerzas mediante el mito".[39]

Estructura, tipicidad y "legaliformidad" de la vida de la fe. *Cfr. Realenzyklopädie der protestantischen Theologie,* s. v., "Glaube", vol. 6, 3ª ed.

[38] E. Troeltsch, "Glaube": III. "Dogmatisch", IV. "Glaube und Geschichte", en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* F. M. Schiele y L. Zscharnack (eds.), vol. 2, p. 1438.

[39] *Op. cit.,* p. 1440.

SOBRE: SCHLEIERMACHER, "DER CHRISTLICHE GLAUBE" – Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN GENERAL

La caracterización a que procede Schleiermacher de la "piedad" como una "determinación del sentimiento o de la autoconsciencia inmediata".[40] (Consciencia histórica – la descripción del sentimiento por Steffen: "La presencia inmediata de la existencia total no dividida".)[41]

Pero esta "autoconsciencia genuina no mediada, que no es representación, sino sentimiento en sentido genuino, no es en modo alguno algo que oficie meramente de acompañante",[42] "ni es algo vago y difuso [...] ni algo inactivo".[43]

La *forma constitutiva* de la autoconsciencia de algún modo determinada (no medida) circunscribe el sentido de la *existencia personal* y se inserta y enmarca en lo protoconstitutivo de la consciencia histórica en general.

¿En qué consiste y a qué es debido el momento de sentido de la unitoriedad específica, de la unidad y continuidad de la consciencia personal?

El "ser afectado desde algún otro lugar" de la consciencia sólo resulta posible sobre la base de la *apertura* esencial *al valor* y del *sentido primario del amor* del existente personal. Difícilmente podría una hoja vacía, un yo socavado, un sí-mismo puntual, resultar afectable. Sólo de un ser personal pleno y esencialmente exigente de plenitud, de un ser que tiene una estructura que le posibilita el sentirse y saberse pleno por obra de determinados bienes del mundo de la vida y seguir desarrollándose y sintiéndose de nuevo pleno, y en sentirse y en saberse pleno cabe esperar tal. (El "sentirse dependiente" linda ya en exceso con la objetivación teórica, con un salirse de uno mismo y un determinar una relación de este sí-mismo objetivado con otro.)

"Dependencia estricta": este sentido interpretativo es demasiado tosco, objetiva demasiado en una dirección teórica del ser relativa específicamente a la realidad de la naturaleza.

[40] F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube,* 2ª ed., Berlín, 1830, p. 7.
[41] Cit. por E. Schleiermacher, *op. cit.,* p. 9
[42] *Ibid.*
[43] *Op. cit.,* p. 15.

Tiene que ser interpretada más bien la protorrelación como una relación que oscila del alma al espíritu absoluto y viceversa. Y ello de un modo tal que salga a la luz una estructura en la que vengan contenidas las posibilidades (en orden a esa misma estructura) de las ejecuciones y plenificaciones del tipo más diverso.

"La cambiante determinación de nuestro yo" no quiere decir sino que nuestra consciencia viva es un constante sucederse e interpretarse de situaciones. Pero también así todo viene caracterizado, no obstante, de un modo en exceso teórico-natural. Los nexos son más bien inseparables de la estructura básica de la consciencia, en la que hunden sus raíces. El concepto de "fundamentación", tan presente en Husserl, supone aquí un importante avance hacia los nexos verdaderos. Las situaciones pueden disolverse puramente en razón y por obra de los contenidos de la consciencia y de sus nexos inmanentes, o pueden hacerlo *motivados* por un determinado escalonamiento y unos determinados rasgos de vivacidad de los caracteres específicos de los actos.

Las "situaciones" son tanto más inmediatamente "puras" (a tenor de la objetividad específica), tanto más específicamente claras y ciertas, cuanto antes accede la correspondiente vivencia al momento de plenificación ejecutiva originaria, autónoma, de la corriente de la consciencia, cuando antes accede, en fin, a un ser histórico vivo y con raíces.

La consecuencia sólo es histórica en el momento de la *plenificación ejecutiva*, nunca en la mera reflexión pura del yo.

El yo puro es el protoconstitutivo, la forma de la posibilidad del ser afectado y de la consecución de la plenificación ejecutiva en general. No es en absoluto una cosa axiológicamente neutral, pero tampoco es un bien (objeto de valor subrayado). Es primariamente la protoforma de la apertura a lo valioso en general, y con ello de una nobleza eterna, de una absoluta distinción en el curso del *a priori* de las formas.

El poder-ponerse-a-sí-mismo y el no-haber-llegado-a-ser-lo-que-es-desde-ningún-otro-lugar no es en modo alguno su esencia. Su protofundamento más propio es a la vez y en realidad llamada eterna y vocación como constituyente absoluto del espíritu y de la vida en general. Porque también él mismo es

llamado por otro, y tanto el que lo sea de forma devenida como de cualquier otro modo es cosa por entero secundaria *(anima naturaliter religiosa)*.

El haber-llegado-a-ser-lo-que-se-es-desde-algún-otro-lugar no es por ello caracterización suya alguna, contrariamente a lo que es el caso con la consciencia que ha encontrado el momento de su plenificación ejecutiva. El yo puro es más bien la posibilidad (no lógica, sino del orden de la llamada) del ser histórico de una consciencia ejecutivamente plenificada.

Pero ni la plenificación ejecutiva ni el estado de plenificación ejecutiva conseguida pueden ser interpretados fenomenológicamente como un haber llegado a ser, no pueden serlo, en fin, en absoluto en términos de ser. Que se dé en absoluto algo así es cosa que pertenece a la esencia y a la "posibilidad" de la consciencia viva. Sólo así, y nunca antes ni de otro modo, recibe el concepto de *intencionalidad* su interpretación apriórica como protoelemento de la consciencia, un protoelemento en el que se *fundamenta*, originariamente, todo posible "no haberse puesto de este modo a sí mismo".

LO SANTO
(TRABAJOS PREPARATORIOS PARA LA RECENSIÓN DE RUDOLF OTTO, "LO SANTO", 1917)

Los problemas principales exigen ante todo si no solución, sí al menos identificación y delimitación.

1) *Problema de la consciencia histórica* (consciencia de la existencia personal y de la esfera vital originaria ejecutivamente plenificada y, a partir de ello, forma fluyente de constitución dominante en orden a los restantes modos que imponen su presencia).

2) *Problema de lo irracional (cfr.* ms.).[44]

Lo irracional sigue siendo por lo general considerado en términos de contraposición o límite, pero nunca en su originariedad y constitución propias; de ahí que una y otra vez sea objeto, a lo sumo, de concesiones por parte de una razón o

[44] Sin más indicaciones. (N. del E. alemán.)

una "crítica de la razón"[45] que ostentan el privilegio. Aún no hemos conseguido penetrar cognitivamente de modo efectivo en la consciencia viva y en sus modos originarios; modos que en su plena originariedad no dejan, sin embargo, de tener un enraizamiento común, aunque, en cualquier caso, muy estratificado, en el sentido básico de una existencia personal genuina. (Hay que evitar y combatir el injerto de lo irracional en lo racional.)

El mundo vivencial religioso no necesita asegurarse de su propia autocerteza midiéndose con la vara de las "legaliformidades" crítico-culturales y de las ideas. Para clarificar esto del modo total se impone sacar a la luz el fenómeno *principal* autosubstante de las daciones originarias de certeza y exponerlo en el bien delimitado dominio suyo de la consciencia que corresponda.

Observación fundamental a propósito de (1) y (2): lo santo no debe ser problematizado como noema teórico —ni tampoco como teórico irracional—, sino como correlato del carácter de acto de la "fe"; acto que sólo puede ser, a su vez, interpretado a partir del nexo vivencial esencial-fundamental de la consciencia histórica. Esto no significa la explicación de lo "santo" como una "categoría de valoración". Más bien es en él lo primero y lo acorde con su esencia la constitución de una objetividad originaria.

Lo "numinoso": el "elemento extraordinario" en lo santo *minus* el momento moral y racional. ¿Dónde se fundamenta la vinculación entre uno y otro? ¿Pertenece acaso de una u otra manera a la estructura originaria de lo numinoso?

Resulta necesaria una discusión principal relativa a categoría y forma y a su función.

Diferencia entre: lo santo puro y los modos y objetos santos constituidos.

Windelband ("Lo santo")[46] muestra capacidad de penetración en casi la misma plétora de fenómenos religiosos, si bien recurre a formulaciones fuertemente racionales; muestra, sobre

[45] *Cfr.* Natorp en su discurso conmemorativo de Cohen. *Vid.* Paul Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, Berlín, 1918, p. 28.

[46] En *Präludien* II, *op. cit.*, pp. 295-332.

todo, lo decisivo de este principio del planteamiento del problema, en general, y cómo la concatenación y ensamblaje de los grupos de problemas y los enfoques *metódicos* dependen de ello.

A PROPÓSITO DE LOS "SERMONES" DE BERNARDO SOBRE EL "CANTICUM CANTICORUM" [CANTAR DE LOS CANTARES] ("SERM. III")[47]

1. *Hodie legimus in libro experientiae*[48] [Hoy abrimos el libro de la experiencia]. Hoy vamos a movernos en el ámbito de la experiencia personal con ánimo de comprender (describir).

Volver a la esfera vivencial propia y ponerse a la escucha de las manifestaciones de la propia consciencia. Nítida consciencia propiamente formulada del valor principal exclusivo y del derecho principal de la experiencia religiosa propia.

Aspirar a la vivencia religiosa y esforzarse por la presencia de Jesús como algo genuinamente posible tan sólo en la medida en que cristaliza a partir de una experiencia fundamental. De tales experiencias vivenciales no cabe disponer libremente y a voluntad en la observancia de los preceptos jurídico-eclesiásticos. Una experiencia de este tipo sólo resulta verdaderamente efectiva en *un nexo vivencial cerrado* (corriente vivencial), y no resulta comunicable ni evocable mediante mera descripción. *(Est fons signatus, cui non communicat alienus*[49] [Es una fuente sellada que no se abre al extraño].)

La constitución del nexo vivencial religioso noético es de orden "histórico" *(qui bibit, ad hunc sitiat* [sólo quien beba tendrá sed]). La experiencia fundamental no es, en consecuencia, tan sólo históricamente primaria (cosa de la que quizá ni siquiera tiene necesidad), sino incluso primaria *en su naturaleza fundamentante.* El sentido direccional y la forma de tal fundamentación son esencialmente "históricos", sin que esta última palabra tenga que indicar algo definitivo, sino algo ciertamente *autosubstante,* primario. No debe, pues, venir vincu-

[47] El manuscrito lleva la fecha del 6 de septiembre de 1918. [N. del E. alemán.]

[48] San Bernardo, *Serm. in cant.* III, 1; *PL* 183, p. 794.

[49] *Ibid.*

lado a relaciones de fundamentación de actos teóricos, sino que ha de ser iniciada con orígenes primarios (algo necesariamente exigido por la penetración cognitiva en la radicalidad universal de la descripción fenomenológica intuitiva y en su falta de presupuestos; aunque precisamente por mor de esta simplicidad en la forma de la actitud representa para los fenomenólogos *el* problema en el conjunto de las constituciones).

¿Cuál[50] es el problema fundamental dentro del campo global del conocer y del configurar históricos? ¿Cómo hacerse con el objetivo y el sentido de mi constitución específica de objeto?

Los elementos constitutivos del recuerdo y su valor funcional en el proceso de objetivación del comprender histórico.

En conexión con ello está la constitución originaria de los caracteres de valor y su función y significado para lo "histórico". El momento de la distinción, de la preeminencia, de la elevación hacia arriba, de lo objetivo no indiferente en absoluto en un sentido puramente teórico, y con ello el momento noético de referencia originaria a los citados momentos noemáticos, apuntan en la dirección de una constitución específica de las protovivencias religiosas.

Nexos esenciales inmanentes de la gradación: *Nolo repente fieri summus; paulatim proficere volo*[51] [No quiero llegar de repente a la cumbre; quiero subir lentamente]. *Citius placas eum [Deum], si mensuram tuam servaveris, et alteriora te non quaesieris*[52] [Le ganarás mucho antes (a Dios), si te contentas con lo que te han encomendado y no te importa lo que te sobrepasa]. (Lo "más elevado que tú", lo superior, no tiene que ser rebajado hacia uno; tampoco debe ser rígidamente puesto entre <x>, sino que las realidades vivenciales de lo religioso tienen que crecer a partir de ahí de modo continuo; hacer posible que actúen e influyan en su seno los nexos inmanentes.)

El fenómeno del recogimiento (interno) y sus motivaciones

[50] El manuscrito lleva la fecha del 10 de septiembre de 1918. [N. del E. alemán.]

[51] San Bernardo, *Serm. in cant.* III, 4; *PL* 183, p. 795.

[52] *Ibid.*

y tendencias (fenómeno singular: el sosiego místico, el silencio, el problema de la apropiación del yo).

Tendencia fundamental de la vida: más-vida. A partir de aquí ya la actividad meditativa motivada en cuanto a su sentido (algo no devenido – receptividad como originario del mundo religioso).

("Soledad", un fenómeno de la existencia histórica personal como tal.)

Fenómeno del proceso de constitución de la presencia de Dios como un originario. Los "grados de la oración" – a considerar provisionalmente: concentración, meditación, oración de la calma.

El análisis, esto es, la hermenéutica, trabaja en el yo histórico. La vida está ya aquí como religiosa. Lo que está en juego no es algo así como el análisis de una consciencia objetiva neutral, sino la escucha, en todo, de la condición específica de determinación de sentido. Problema: la eidética intuitiva nunca es, en cuanto *hermenéutica,* teórico-neutral, sino que sólo tiene, en lo que a ella afecta, *eidéticamente* (no <x> eidéticamente), la *oscilación* del genuino modo de vida.

La corriente de la consciencia es ya religiosa; por lo menos así viene motivada y ésa es su tendencia. (O sea, por poner un ejemplo, que Teresa ve, *en cuanto* mística, fenomenológicamente, [sin] ver eidéticamente y la eidética religiosa específica.)

El alma es "de algún modo" el paraje de Dios y de lo divino (*cfr.* Eckhart, el lugar), la *morada de Dios, protomotivación.* Sólo en vista de ello puede ser enjuiciado en orden a valor. *Cfr. El castillo interior* IV, 6 (la entrada en el castillo interior).

"Qué bienes puede haber en esta alma, u quien está dentro de esta alma, u el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos."[53]

"Yo sé que quien esto no creyere [el morar de Dios en el alma – lo religioso y lo santo en general], no lo será por espiriencia; porque es muy amigo [Dios] de que no pongan tasa a sus obras."[54]

[53] Santa Teresa, *Las Moradas,* T. Navarro Tomás (ed.), Espasa-Calpe, Madrid, 1968, p. 6.

[54] *Op. cit.,* p. 8.

"Es bien dificultoso lo que querría daros a entender si no hay experiencia."[55]

Exigencia: tener siempre a la vista lo más interior y el conjunto del castillo, no el mero sucederse y ensamblarse de las habitaciones. Visión total y comprehensiva.[56]

[55] *Op. cit.*, p. 11.
[56] *Cfr. op. cit.*, pp. 12 y ss.

EPÍLOGO DEL EDITOR
de la lección del semestre de verano de 1921 y de las notas de trabajo y esbozos de 1918-1919

El título bibliográfico general del volumen 60 ha sido tomado de la cubierta de un cuaderno escolar en cuyo interior Heidegger había guardado, reuniéndolos así, sus estudios de fenomenología de la religión de los años 1918-1919. En una segunda hoja del cuaderno figura como título originario el de "Fenomenología de la consciencia religiosa". La palabra "consciencia" fue tachada después por Heidegger y sustituida por "vida". De este título original da testimonio asimismo una carta de Heidegger a Elisabeth Blochmann fechada el 1 de mayo de 1919: "Mi propio trabajo está muy concentrado, principal y concretamente: problemas fundamentales de la metódica fenomenológica, liberación de las últimas escorias de puntos de vista heredados – un constante avanzar innovador a los orígenes genuinos, trabajos preparatorios para la fenomenología de la vida religiosa – una disposición estricta hacia la efectividad académica intensiva y cualitativamente de alto valor, aprendizaje ininterrumpido en la compañía de Husserl" (Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann: *Briefwechsel 1918-1969,* J. W. Storck [ed.], Marbach am Neckar, 1989, p. 16). La alusión de Heidegger a "trabajos preparatorios" a propósito de sus estudios de fenomenología de la religión guarda relación con el anuncio de la lección "Los fundamentos filosóficos de la mística medieval", proyectada para el semestre de invierno de 1919-1920; parece aludir también, con todo, a un proyecto de más largo plazo. En definitiva, la fenomenología de la religión es, junto con la problemática de los fundamentos, la única problemática concreta que parece haber "importado" a Heidegger por aquellas fechas.

El manuscrito original de la lección "Agustín y el neoplatonismo", impartida en sesiones de tres horas durante el semes-

tre de verano de 1921, consta de 19 páginas en formato folio. Heidegger escribió de forma continua su texto a lo largo de la mitad izquierda, reservándose la derecha para observaciones, interpolaciones, citas, complementos y clasificaciones sobre las traducciones. En las partes interpretativas del manuscrito de la lección figuran en cada página entre 15 y 20, en un caso hasta 30, notas marginales; muchas veces no en un orden nítido de sucesión, sino juntas en constelaciones enmarcadas, a menudo de nuevo con otras interpolaciones y adiciones, con la consecuencia de una pérdida frecuente de la congruencia gramatical. El alto número de estas observaciones asociativas tiene que ser explicado por la oscilación entre interpretación continuada y lectura que profundiza en sí misma. Salvo en el caso de las interpolaciones, las observaciones marginales figuran sin coordinación clara con el texto escrito de modo seguido. Tal coordinación sólo podía establecerse atendiendo a las referencias en el orden del contenido, así como a las proximidades espaciales (paralelos lineales, altura textual) de los incisos hechos por Heidegger [...].

Para la transcripción del manuscrito original he tenido a mi disposición una copia del doctor Hartmut Tietjen. Me han sido asimismo de ayuda los apuntes manuscritos de Oskar Becker, Fritz Schalk y Karl Löwith. Todos estos escritos han sido cotejados varias veces.

Todos los encabezamientos proceden del editor. Se trata las más de las veces de voces centrales del texto interpretado o, respectivamente, de formulaciones destacadas del manuscrito de la lección.

Sobre el Anexo I: De algunos papeles adjuntos se desprendía, por referencias transversales, que Heidegger debió de elaborar un número mayor de esbozos —sobre todo a propósito del problema de la *tentatio*—. Estaban en una recopilación a cuya elaboración debió de proceder nuevamente Heidegger en el marco de la preparación de un seminario sobre "Agustinus, *Confessiones* XI *(de tempore)*" (semestre de invierno de 1930-1931). En la medida en que tienen un interés temático central de cara a la lección y pertenecen, con bastante seguridad, a los trabajos preparatorios de la misma, cosa de la que, por otra parte, dan testimonio los apuntes manuscritos, se incluyen

también en este volumen. Todos estos apuntes y esbozos son transcritos aquí por primera vez. Las fuentes de todas las citas usadas han sido comprobadas; para las citas se ha recurrido al Migne.

Sobre el Anexo II: Dado que Heidegger fue durante la lección no pocas veces más allá de su propio texto, he tomado de los detallados apuntes de Oskar Becker una serie de complementos. En el cuaderno citado había, sobre una pequeña hoja, una muestra sucinta del "esquema de los fenómenos". Para todos estos complementos vale lo mismo que para las notas de la lección y para los esbozos: para todas las citas se tuvo que proceder a fijar las fuentes.

Sobre la tercera parte del volumen: El ya citado cuaderno "Fenomenología de la vida religiosa" consta de 22 hojas. Para la transcripción tuve a mi disposición una copia, probablemente de Fritz Heidegger.

Las hojas comienzan con las primeras notas para la lección no impartida "Los fundamentos filosóficos de la mística medieval". Heidegger había anunciado tal lección para el semestre de invierno de 1919-1920. Los manuscritos que se han conservado permiten inferir que comenzó el 10 de agosto de 1919 con su elaboración, que el 14 de ese mismo mes y año intentó avanzar en ella y que seguidamente interrumpió la tarea. El 30 de agosto de 1919 Heidegger pidió a la Facultad de Filosofía un cambio de lección: "Para la ejecución del plan el abajo firmante contaba con unas vacaciones de otoño más largas. En las actuales circunstancias, sin embargo, resulta imposible una elaboración satisfactoria y lo debidamente exigente del material para la lección anunciada: 'Los fundamentos filosóficos de la mística medieval'. El abajo firmante solicita, en consecuencia, autorización para, en lugar de impartir dicha lección, transformar la asimismo anunciada lección de una hora sobre 'Problemas escogidos de la fenomenología pura' en una lección de dos horas titulada 'Problemas fundamentales de la fenomenología', a impartir los martes y viernes de 4 a 5 horas (para principiantes), seguida de un coloquio los martes de 6 a 7 y media" (Archivo de la Universidad de Friburgo, acta del "Seminario Filosófico", signatura B 1/3348).

La ordenación no cronológica de las hojas, que se ha con-

servado en la impresión, tiene que ser entendida en el sentido de una coordinación de las anotaciones posteriores para la lección proyectada. Los trabajos de mística venían ya anunciados en el capítulo final del escrito de habilitación.

A propósito del estudio sobre "Lo absoluto" motivado por un fragmento filosófico-religioso de Adolf Reinach hay que hacer constar que las citas de Heidegger siguen el *manuscrito* de Reinach. Es posible que pudiese conocerlo por mediación de Husserl. El manuscrito fue parcialmente publicado en 1921 en el contexto de la "Introducción" de Hedwig Conrad Martius a las obras de Reinach. Sólo gracias a la edición crítica de Karl Schuhmann ha sido posible verificar íntegramente las citas.

En el corazón de la interpretación del libro x de las *Confesiones* está la interpretación *fenomenológica* de las tres tentaciones. Heidegger comenzó a elaborar aquí lo que más tarde, en *Ser y tiempo,* desarrollaría como análisis existencial del estado de caído del ser-ahí.

Y en la lección del semestre de verano de 1920 se habla de "caída de una relevancia puramente dirigida hacia el mundo propio en el marco del entorno y ahí en el ámbito desvaído de lo sobrevenido las más de las veces de modo puramente secundario" ("Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks", C. Strube [ed.], *Gesamtausgabe,* vol. 59, p. 84); pero esta "caída" permanece comparativamente externa a la tentación interior de la propia vida y deja aún intacto, en consecuencia, el fenómeno del estado de caída en su pleno significado.

La pregunta histórico-evolutiva por el motivo heideggeriano para una interpretación fenomenológica de la *tentatio* en Agustín obliga a retrotraerse a la lección del semestre de invierno de 1919-1920, en la que Heidegger observa originalmente de modo sucinto que el cristianismo representa el paradigma histórico más profundo para una determinada posibilidad de la vida fáctica, concretamente para lo que "sitúa el centro de gravedad de la vida fáctica y del mundo de la vida en el mundo propio y en el mundo de las experiencias interiores" ("Grundprobleme der Phänomenologie", H. H. Gander [ed.], *Gesam-*

tausgabe, vol. 58, p. 61). Y unos pasos después prosigue así Heidegger: "Sólo a la luz de estos motivos fundamentales de una posición nueva del mundo propio que irrumpen innovadoramente viene a resultar comprensible que podamos encontrarnos con algo así como sus *Confessiones* y su *De civitate Dei. Crede, ut intelligas* [Cree para comprender]: vive vivo tu ser propio – y sólo sobre esta experiencia fundamental, tu última y más plena autoexperiencia, se alza el conocer. Agustín vio en el *inquietum cor nostrum* el grande e inacabable desasosiego de la vida" *(op. cit.,* p. 62).

Una observación de la primera lección de Marburgo (semestre de invierno de 1923-1924) documenta que, a diferencia de lo que en ocasiones se afirma tras su viraje a Aristóteles —un seminario sobre *De anima* en este mismo semestre y las lecciones en los siguientes—, Heidegger no perdió en absoluto su interés por Agustín. A tenor de aquélla, todos los problemas que había sacado a la luz en esta lección sobre Agustín, como, por ejemplo, la ambigua tendencia agustiniana a la axiologización, seguían ocupando su atención, tanto en su carga problemática objetiva como desde la perspectiva de su efectividad histórica: "Viene a mostrarse asimismo que de igual modo que el αληθές [lo verdadero] pasó a quedar reducido al *verum* y al *certum,* el αγαθόν [lo bueno] ha protagonizado hasta el presente un proceso característico de decadencia hasta su conversión en *valor.* A propósito de estos nexos sacaré a la luz lo más relevante en la lección sobre Agustín y, consecuentemente, en el análisis de los conceptos agustinianos de *summum bonum, fides, timor castus, gaudium, peccatum, delectatio.* En Agustín se entrecruzan las diferentes posibilidades, de modo que de ahí parten las líneas de influencia a la Edad Media y a la Edad Moderna" ("Einführung in die phänomenologische Forschung", F. W. von Herrmann [ed.], *Gesamtausgabe,* vol. 17, p. 276).

En el curso de esta edición me ha venido muchas veces a la memoria la máxima de Hotho, el editor de la *Estética* hegeliana. En su prólogo hace constar que su aspiración no ha sido otra que la de conferir a las lecciones "el carácter trabajoso y sistemático de un libro".

No son pocas las ayudas que han resultado necesarias de cara a este objetivo. Estoy muy agradecido con el doctor Hermann Heidegger, que ha dedicado con éxito no poco de su tiempo a algunos problemas especialmente arduos de desciframiento textual a los que sólo él podía enfrentarse. Expreso asimismo mi agradecimiento al profesor doctor Friedrich-Wilhelm von Hermann por su cotejo adicional de los nuevos documentos, lo que implica agradecimiento asimismo por una serie de mejoras [...].

CLAUDIUS STRUBE

Colonia, agosto de 1995

ÍNDICE

LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS
DE LA MÍSTICA MEDIEVAL

MARTIN HEIDEGGER

ESTUDIOS SOBRE MÍSTICA MEDIEVAL

A más de 70 años, el planteamiento filosófico entonces expuesto en *Estudios sobre mística medieval,* lejos de haber perdido actualidad, es una obra cuya lectura reclama la compleja problemática de nuestra época, donde el exponente histórico es una alternativa de reflexión que permite al hombre de hoy advertir el sentido decisivo de la historia y, desde la comprensión de este sentido, reconocerse entonces en su propia particularidad y asumirse como un hombre cuya identidad histórica se define en la temporalidad de los tiempos modernos.

Son precisamente las convulsiones de los tiempos modernos las que hacen de una obra como la presente no la lectura obligada, sino la lectura esencial, vital. En ella Heidegger plantea los lineamientos de una experiencia histórica distinta de la que hasta entonces se había concebido: la del tiempo fenomenológico al que considera como el sentido decisivo de la historia. Es esto, y no la vida y obra de Agustín, lo que Heidegger se propone dilucidar en este ensayo en el que, desde la perspectiva de esta fenomenología, interpreta el libro x de *Las Confesiones* de Agustín. Su disertación, empero, inicia con la exposición (y discusión) de las interpretaciones del pensamiento agustiniano hechas por Troeltsch, Harnack y Dilthey, por constituir éstas tres concepciones históricas que, al no considerar al tiempo como fenomenológico, no sólo disuelven lo histórico con sus planteamientos intemporales, sino que también su objetividad científica resulta cuestionable. De manera que ese tipo de concepciones históricas no pasa de ser una visión desde afuera que ha impedido comprender que nosotros somos históricos y que por ello mismo la historia nos afecta.

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero





FONDO DE CULTURA ECONÓMICA